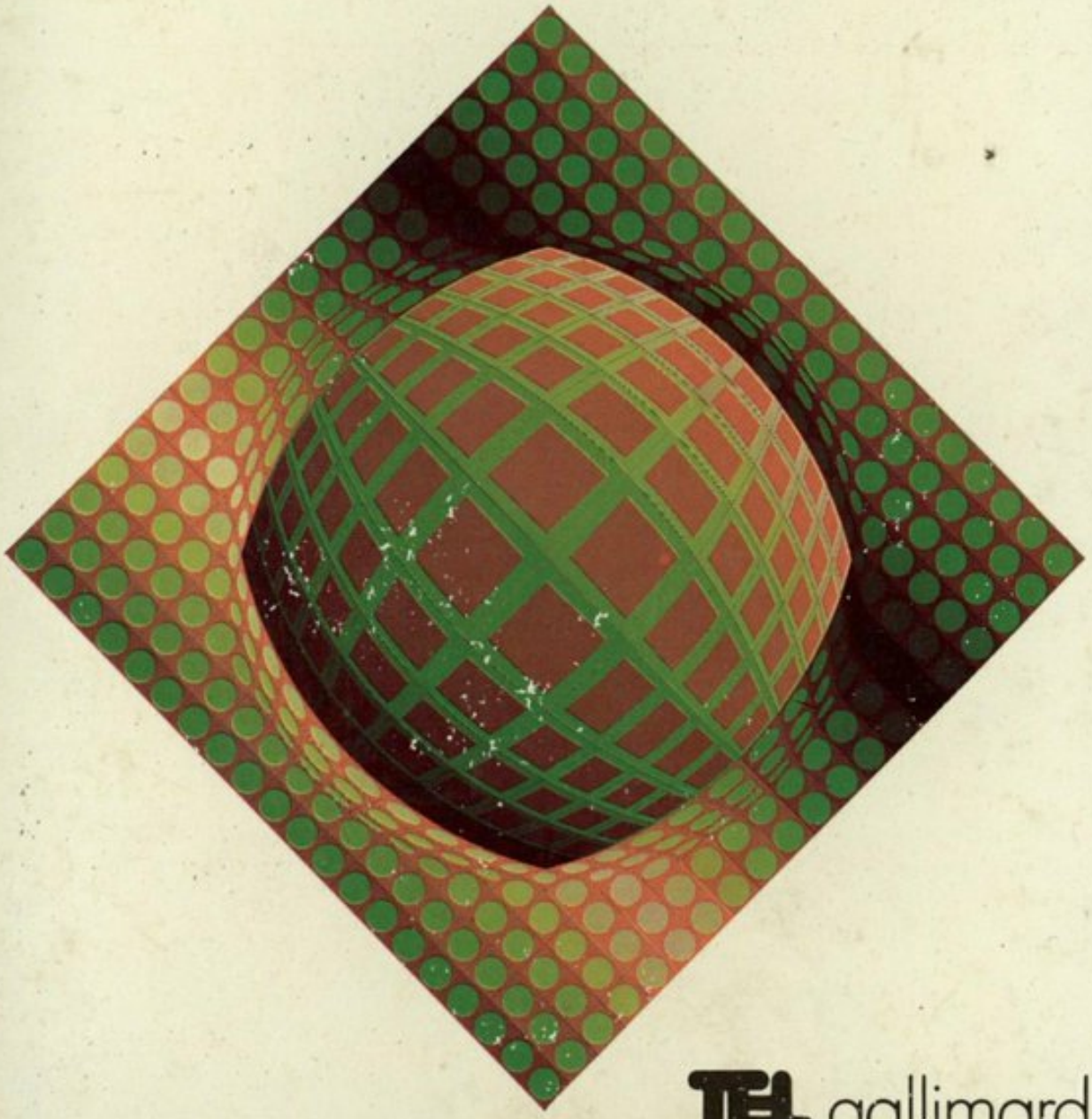
GROETHUYSEN

origines de l'esprit bourgeois en france



TEL gallimard

Bernard Groethuysen

Origines de l'esprit bourgeois en France

I

L'Église et la Bourgeoisie

Gallimard

PRÉFACE

Lettre à Jean Paulhan.

Perchance to dream.
(HAMLET).

Mais non, cher ami, je n'ai pas inventé le bourgeois. Je n'ai fait qu'essayer de définir et de délimiter un phénomène que bien d'autres avant moi ont décrit. Le bourgeois qui n'était rien est devenu tout. Je voudrais montrer qu'il est quelque chose. Il fut une époque où il se disait homme, homme tout court ; il représentait à lui seul l'espèce humaine. Bourgeois *alors n'avait pas de sens précis. Je crois le moment venu où l'on peut mieux préciser la signification du terme, où* être bourgeois *veut dire quelque chose. C'est ce quelque chose que je voudrais définir, ou plutôt je voudrais que le bourgeois le définît lui-même. Il est maintenant assez vieux pour le faire ; il a atteint l'âge de réflexion. Je sais qu'il est toujours quelque peu pénible de se délimiter soi-même, et de se voir réduit à ce qu'on a été réellement. On se résigne difficilement à ne pas avoir été autre chose. Mais c'est précisément en quoi consiste la connaissance de soi-même : reconnaître sa propre réalité dans le vaste domaine du possible.*

Aussi ne puis-je pas bien comprendre pourquoi le bourgeois d'ordinaire n'aime pas qu'on l'appelle par son nom. Les rois se sont bien appelés rois, les ecclésiastiques, ecclésiastiques, les chevaliers, chevaliers ; lui, il tient à garder l'incognito. Libre à vous en lui adressant la parole de l'appeler homme des temps modernes, esprit avancé, ou de le désigner par le nom de son pays ; mais il est difficile de lui dire

qu'il est bourgeois. Pourtant il faut bien commencer par là et le lui faire dire, pour que du tout il sache se voir tel qu'il est, et puisse faire l'examen de soi-même.

Mais pour y réussir, il faut l'aborder avec respect, éviter tout ce qui pourrait déprécier ses titres. Evidemment il n'est pas à lui seul le représentant de l'espèce humaine, il n'est qu'un type d'humanité. Mais parmi les tentatives multiples du genre humain pour organiser la vie, son expérience demeure l'une des plus remarquables, je dirais même l'une des mieux « réussies », surtout si l'on considère qu'elle fut faite avec le moins d'hypothèses possible et que par conséquent ses résultats paraissent bien acquis. Il a voulu vivre dans ce monde, sans en supposer un autre, ou du moins sans faire dépendre dans la pratique sa vie d'une telle supposition. Il a fait le geste de l'homme éveillé. Il a dit : « Je suis ». Non pas : « Je rêve, donc je suis ». (La pensée ne l'aurait pas fait sortir du rêve ; je pense, je rêve – rêve de métaphysicien) mais bien : « J'agis, donc je ne rêve pas, donc je suis. » Vient ensuite la prise de possession, (le moi maître des choses, l'avoir précédant l'être). Travail d'abord, propriété ensuite.

Direz-vous encore que le bourgeois n'existe pas ? C'est l'être qui existe par définition, c'est l'homme du : je suis. Il a dû lutter longtemps pour devenir cet homme, pour se convaincre de son existence, pour pouvoir affirmer qu'il est. Que n'a-t-on pas dit pour l'en empêcher ? Et lui, pour toute réponse, il a agi. « Vivons-nous, Chrétiens, vivons-nous ? » demande Bossuet. Le bourgeois a répondu : « Je vis », timidement d'abord, ensuite avec plus d'assurance à mesure qu'il apprenait à vivre. « La vie est un songe un peu moins inconstant », dit Pascal. Le bourgeois a cru à la vie et a su donner de la constance au rêve. « Que la place est petite que nous occupons en ce monde, dit encore Bossuet, et il continue : « Je ne sais si ce que j'appelle veiller n'est peut-être pas une partie un peu plus excitée d'un sommeil profond ; et si je vois des choses réelles, ou si je suis seulement troublé, par des fantaisies et par de vains simulacres ». Le bourgeois, lui, sait qu'il est éveillé. Il s'est mis à l'œuvre, il a apprivoisé les fantômes ; il a mis la main sur les choses, il a tout remué et tout ordonné. Mal éveillé d'abord et d'une démarche parfois hésitante, il a

trouvé sa place, si petite soit-elle, dans l'ordre du temps et de l'espace et s'est installé dans « ce recoin de l'univers ».

J'essaie de vous retracer la philosophie du bourgeois, philosophie paradoxale s'il en est, quand on se borne à l'envisager du point de vue de la connaissance pure. Car qu'y a-t-il de plus étonnant que la justification des apparences sur laquelle elle repose tout entière ? Les choses sont proches ou lointaines selon que l'expérience nous le démontre. Le monde est là où je suis. De même, l'affirmation de la réalité du moment présent par rapport à ce qui a été et ce qui sera est parfaitement absurde. Mais précisément la philosophie bourgeoise n'est pas fondée sur la spéculation : elle est le résultat d'une expérience vitale. Dans l'ordre biologique on pourrait voir en elle une tentative d'adaptation poussée plus loin que toutes celles du passé, un retour de la pensée à la vie. La pensée abandonnée à elle-même ne pouvait aboutir qu'au rêve d'une réalité au delà du rêve. Pour sortir d'un rêve, il ne sert à rien de vouloir penser son rêve ; on ne fait que rêver qu'on rêve. Le rêve s'ajoute au rêve sans fin. Il faut donc pour ainsi dire brusquer les choses, ne pas chercher à savoir où on est, avant de bâtir des « maisons superbes », mais commencer par là. Ou autrement dit : commencer par vivre, sans savoir d'où on vient et où on va.

Je sais que ce n'est pas ainsi qu'on présente d'ordinaire les choses. Le bourgeois aurait commencé, suppose-t'on, par discuter les fantômes et voyant qu'il n'y en avait point, il aurait tranquillement foui de la lumière du four. Ce sont donc les connaissances du bourgeois qui l'auraient formé, et comme ses connaissances ne lui sont pas venues de lui-même, il attribue généreusement le mérite de sa formation aux philosophes et aux hommes de sciences, qui lui auraient appris à voir les choses comme elles sont. Mais les sciences ne lui ont pas appris à vivre ; tout au plus lui ont-elles fourni des arguments à mesure qu'il s'est agi de défendre et de délimiter son acquis. Il n'a pas tout simplement rectifié ses conceptions du monde, substituant la vérité à l'erreur. Il a renversé l'ordre des questions, concevant le monde en fonction de la vie, au lieu de chercher à se comprendre lui-même en fonction d'un tout. Le bourgeois dira, il est vrai, que s'il en est ainsi, c'est précisément parce que

l'ensemble de l'univers nous échappe, mais c'est renverser l'ordre des choses que de concevoir ainsi l'évolution bourgeoise. « Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de celte vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit ». Le bourgeois ne le sait pas plus que Pascal. Cependant il n'a pas dit : « Ne sachant pas où je suis, je me laisse vivre » (c'est l'erreur de Pascal de le présenter ainsi) mais : « Sachant vivre, je puis me passer de savoir où je suis. »

Je voudrais donc montrer ici comment le bourgeois a appris à vivre. C'est bien difficile de le savoir, j'en conviens, cher ami. En effet, l'homme qui agit parle peu, ou, s'il parle, il sort de l'action et il faut se méfier de ses théories. Ainsi les philosophes nous ont dit bien des choses sur les origines de l'univers et sur la destinée de l'homme, et rien ne semble d'abord nous empêcher d'y rechercher l'expression de l'esprit bourgeois, mais je me méfie un peu de leurs systèmes. J'y vois des mondes de toutes sortes, bien différents entre eux. Le bourgeois ne vit dans aucun de ces mondes. Il a son chez-soi et s'y est installé. C'est lui qui se l'est aménagé ; c'est son œuvre. Les philosophes ensuite l'ont interprété à leur manière, et leurs interprétations, certes, sont fort instructives pour nous le faire connaître, mais c'est toujours à l'œuvre même qu'il faut remonter, ne fût-ce que pour bien comprendre les philosophies.

Ce n'est pas à dire que je veuille surprendre le bourgeois en dehors de toute idée. C'est au contraire l'idéologie bourgeoise que je cherche à bien comprendre, l'idéologie qui est avant tout système et que tout système moderne présuppose. C'est par rapport à tout système, l'acte qui précède le verbe. Aussi ne faut-il pas vouloir l'isoler de la vie. Commençons toujours par le : « Je vis », ainsi seulement nous saisirons la vraie gradation des valeurs bourgeoises, et la marche de la pensée moderne.

Il y eut un temps où le bourgeois aimait à se faire philosophe, et c'est fort bien. Mais avant de vouloir discuter avec lui sur Dieu et sur l'univers, tâchons de bien comprendre ce qu'il fait, comment il agit et réagit. Je travaille, je prévois. Il faut prévoir. L'honnête homme prévoit. Nous pouvons nous arrêter là. C'est d'ailleurs ce que fait souvent le bourgeois quand il déclare que seule la morale importe. La prévisibilité suppose des lois qui règlent toutes choses. Il règne un ordre admirable dans l'univers. Il existe une suprême sagesse qui a tout ordonné. Rien n'empêche le bourgeois de s'arrêter à de telles conceptions ou aussi d'en choisir d'autres qui pourront lui interpréter la marche de l'univers. Mais il faut toujours en revenir au fait initial, à l'expérience vécue, à ce fait d'ordre sociologique que représente une expérience faite en commun, confirmée tous les fours et devant à son tour servir de fondement à l'organisation d'une vie nouvelle. Voilà bien le point de départ.

Nous nous rendons de mieux en mieux compte que nous ne représentons qu'une manière d'être homme, la nôtre. Nous nous reconnaissons périssables. Le bourgeois n'est rien de définitif. Il fut un temps où il n'était pas. Il a des origines, et c'est précisément en remontant à ses origines qu'il apprendra à se connaître. Connais-toi toi-même : par l'histoire. Sache en revivant les temps où tu n'étais pas, et en passant par les temps où tu commençais à être, te voir comme si déjà tu n'étais plus. C'est en quoi consiste la conscience historique, l'œuvre de l'historien pour qui tout devient passé.

J'ai donc interrogé le bourgeois, je l'ai fait parler. Ou plutôt d'autres l'ont fait parler avant moi, les curés avant tout. Il y a eu un temps où le bourgeois n'étant pas encore bien sûr de lui-même cherchait à se justifier devant ceux qui lui reprochaient de l'être trop. Il voulait prouver qu'il avait raison, et les curés dans leurs sermons nous ont conservé ses arguments, bien entendu pour les réfuter de leur mieux. Ce sont des débats passionnés au cours desquels on voit se former la conscience bourgeoise. Suffit-il d'être honnête homme, ou faut-il être dévôt ? Le bourgeois d'abord ne le sait pas trop, mais avec le temps la réponse ne saurait plus faire de doute pour lui, non qu'il l'ait établie par des raisonnements métaphysiques, mais

bien par une évidence de fait, l'existence de l'honnête homme pur et simple ne pouvant plus être contestée. Il déclare alors son indépendance et ne veut plus rien savoir d'un monde où il ne peut figurer que comme pécheur.

Tout cela, vous le trouverez consigné dans les témoignages que j'ai recueillis un peu partout, dans les sermons d'un Bossuet aussi bien que dans les prêches d'humbles curés de campagne, dans les écrits des Jansénistes qui, invoquant la grande figure de saint Augustin, lancent le défi à l'homme nouveau aussi bien que dans ceux des Jésuites qui l'accueillent et veulent le ramener aux autels. Enfin dans ces écrits pédagogiques, si nombreux dans la seconde moitié du XVIII[e] *siècle, où l'on voit le bourgeois ayant constitué son patrimoine moral le remettre à la garde de ses enfants.* Vous *parlerai-je encore de toute la riche documentation de la révolution française, si abondante en témoignages venus de ceux qui d'habitude n'en laissent pas, à moins que quelque grand événement ne les fasse parler et dont les dires nous permettent alors d'approcher plus près des réalités et de voir tout un monde là où souvent nous n'apercevions que des théories.*

C'est ce monde que j'ai essayé de comprendre : le monde bourgeois. Nous y vivons tous, et rien ne nous est devenu plus familier. Pourtant, quand il nous arrive de nous en détacher, tout en fixant notre attention sur ce qui nous entoure, il se peut que nous nous étonnions de nous y trouver et d'y avoir toujours vécu sans demander plus, et c'est bien ce qu'il faut pour le comprendre. Vous *rappelez-vous ce mol de l'auteur des* Lettres Persanes *qui sut regarder les choses de près, tout en les voyant de loin : « Je regarde tous les peuples de l'Europe avec la même impartialité que les différents peuples de l'île de Madagascar » ? J'ai souvent pensé à Montesquieu pendant que je voyageais dans le monde bourgeois. Puissiez-vous trouver, cher ami, quelque intérêt à mes récits !*

B.G.

INTRODUCTION

L'ÉGLISE ET LA FORMATION DE LA CONSCIENCE BOURGEOISE

I

Le simple Fidèle

« L'Église inspirée de Dieu, dit Bossuet, et instruite par les saints apôtres, a tellement disposé l'année, qu'on y trouve avec la vie, avec les mystères, avec la prédication et la doctrine de Jésus-Christ, le vrai fruit de toutes ces choses dans les admirables vertus de ses serviteurs, et dans les exemples de ses saints ; et enfin un mystérieux abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament et de toute l'histoire ecclésiastique »[1]. Et ce n'est pas seulement dans les fêtes, qui sont, « comme autant d'époques sacrées, qui nous rappellent annuellement les mystères et les principaux articles de notre croyance »[2], dans les fêtes « que l'on peut regarder pour cette raison, comme une espèce de catéchisme, qui grave dans la mémoire des hommes les plus grossiers, les principales vertus de la foi chrétienne »[3], que le peuple puisera son instruction religieuse : tout ce qui a rapport au culte lui enseigne la foi.

« Le premier objet qui se montre dans les dehors d'une Paroisse Catholique, c'est la Tour et la Croix. Cette Croix qui est élevée au lieu le plus éminent est l'abrégé de votre foi ». Entrez ensuite « dans les Églises Paroissiales : entrez dans les Abbayes anciennes, dans la première Église du diocèse, ou dans d'autres Cathédrales : vous y trouverez les mêmes objets et les mêmes instruments, ici en petit, ailleurs avec un air d'appareil et de grandeur ». Et, dans ces instruments, « toute la religion catholique se trouve nettement exprimée ». Si ensuite vous sortez « des temples, où toute la religion se retrace à vos yeux, même sans livres et sans peintures, vous trouvez une dernière leçon dans le lieu

consacré à la sépulture de vos familles... C'est ainsi que les usages de l'Église catholique sont pour vous avec les figures peintes un livre toujours ouvert »[4], dit l'abbé Pluche, qui souvent nous donne de très intéressants aperçus sur l'esprit du simple fidèle.

C'est dans le cérémonial, et dans les « figures peintes », qu'avant même de connaître le texte, le simple fidèle aura appris sa religion. « Ainsi dès avant que vos Pasteurs vous aient fait aucune instruction, l'extérieur de l'Église Catholique vous a déjà appris très uniformément les principales vérités. Ce que les livres disent, le cérémonial le redit en cent façons, et plus le tout se répète, plus le sens en est arrêté »[5]. Viendront ensuite les paroles qui s'ajoutent aux symboles. « Pendant que les cérémonies de la religion parlent à vos yeux, nous faisons retentir à vos oreilles les saintes vérités que vous avez apprises dès l'enfance, et dent l'Église vous rappelle le souvenir dans la célébration de ses fêtes »[6].

Ainsi l'Église créera au fidèle tout un monde, un monde qui, comme l'autre, fait appel à toutes ses facultés et l'enveloppe tout entier. Mais tandis que, dans le monde apparent, il ne connaît que ce qu'il voit, et ignore l'ensemble, les visions de la foi, pour lui, forment un véritable univers, le seul qu'il connaisse et dent il sache dire ce que c'est. « Les hommes les plus fameux dans l'histoire et dans la conduite des affaires temporelles, sont pour vous comme s'ils n'avaient jamais été. Que je vous parle des pensées de Platon et de Confucius, ou des victoires d'Hannibal ou de Tamerlan, vous ne connaissez point ces gens-là, et c'est pour vous une très petite perte. Mais vous vous réjouissez à la naissance du saint Précurseur : vous quittez votre travail pour venir chanter les victoires du Diacre Estienne, des saints Apôtres, et de ceux qui ont confessé dans les tourments les merveilles de la Prédication Apostolique. C'est à quoi se réduit le savoir des Campagnes »[7].

Ainsi le monde que connaissent les simples, est bien l'autre monde, tandis qu'ils ignorent celui-ci, ou plutôt, ce qu'ils en savent, ils ne le comprennent

qu'à travers les visions de l'autre, qui lui interprètent le comment et le pourquoi des choses, lui enseignent d'où il vient et où il va, et lui révèlent le secret de la mort. Aussi, se détacherait-il de son Église, il ne s'y reconnaîtrait plus dans un monde, où tout serait autre et qui ne serait plus le sien ; car il n'y trouverait plus en quelque sorte que les signes inintelligibles d'une langue qui n'est pas celle dans laquelle il a appris à penser et à sentir.

Bossuet, dans ses *Réflexions sur un Ecrit de M. Claude,* nous explique comment l'enfant incapable encore d'examen, peut néanmoins avoir la foi. « Il ne faut pas s'imaginer, dit-il, que les enfants en qui la raison commence à paraître, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité. On les voit apprendre à parler dans un âge plus infirme encore : de quelle sorte ils l'apprennent, par où ils font le discernement entre le nom et le verbe, le substantif et l'adjectif, ni ils ne le savent, ni nous, qui avons appris par cette méthode, ne le pouvons bien expliquer ; tant elle est profonde et cachée ! Nous apprenons à peu près de même le langage de l'Église ». « Une secrète lumière, continue Bossuet, nous conduit dans un état comme dans l'autre ; là c'est la raison, et ici la foi. La raison se développe peu à peu, et la foi, infuse par le baptême, en fait de même »[8]. Et, pourrions-nous ajouter, le simple fidèle, comme beaucoup d'entre ceux qui, parlant leur langue, ne connaîtront jamais les règles de la grammaire, pourra vivre de la foi catholique tout en ignorant plus ou moins son catéchisme. Et quand il le saurait, l'ayant bien appris – ce qui n'était pas fréquent parmi les simples d'une certaine condition – en saurait-il beaucoup plus qu'il n'en savait avant ?

« Tout est prédication dans l'Église Catholique » ; « le culte extérieur » forme pour le catholique « une instruction perpétuelle ». L'Église « parle peu elle-même, et nous fait entendre beaucoup plus de choses qu'elle n'en dit chaque jour. Elle nous fait concevoir et méditer un grand nombre de vérités par les différentes parties de son extérieur, où tout a un sens clair, et un rapport net à

la foi »[9]. C'est ainsi que l'Église aura créé une langue intelligible à tous. « Nos rites sacrés tiennent à nos dogmes ; ils en sont une profession de foi sensible et publique. A la portée du plus simple, ils réunissent dans la même doctrine le savant qui s'égarerait dans ses pensées, et l'ignorant qui n'en retiendrait aucune »[10].

C'est dans cette instruction que se trouve le fond commun de la foi catholique ; c'est dans les fêtes surtout qui « ont toujours été le catéchisme vulgaire de la doctrine Évangélique, et un exercice toujours nouveau de tous les sentiments de la piété »[11], que les fidèles retrouveront la foi qui les unit tous.

---

1 Bossuet. *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche.*

2 Réguis. *La Voix du Pasteur.* Discours familiers d'un curé à ses paroissiens pour tous les dimanches de l'année. 1773, tome IV, *2e Dominicale,* page 230. Les sermons de l'abbé Réguis, curé de Gap, sont une des sources les plus précieuses pour connaître l'esprit des différentes classes sociales dans une petite ville, sous l'ancien régime.

3 *Ibid.,* page 213.

4 Pluche. *Le Spectacle de la Nature.* Nouv. éd., 1750, tome VIII, 2e partie, pages 348 et suiv.

5 *Ibid.,* page 362.

6 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, *2e DJ mi nie ale,* page 213

7 Pluche. *Op. cit.,* tome VIII, 2e partie, pages 371 et suiv.

8 Bossuet. *Réflexions sur un Écrit de M. Claude.* Éd. Guérin, 1862, tome V, page 371.

9 Pluche. *Op. cit.,* tome VIII, 2e partie, pages 214,170 et 360.

10 Instruction pastorale de Monseigneur l'Évêque-Duc de Langres sur L'Excellence de la Religion. 1786, page 144.

11 Pluche. *Op. cit.,* tome VIII, 2e partie, page 145.

II

Les Gens éclairés

« C'est une erreur de s'imaginer qu'il faille toujours examiner avant que de croire, dit Bossuet. Le bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi dire dans le sein de la vraie Église, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que la foi précède, ou plutôt exclut l'examen ». « Heureux ceux, dit-il encore, en qui les préjugés humains sont joints à la vraie créance, que le Saint-Esprit met dans le cœur. Ils sont exempts d'une grande tentation »[1]. Car, ne pouvant concevoir qu'ils puissent être autre chose que catholiques, ils ne mettront pas en question une foi qui leur est commune à tous. C'est ce qu'explique très bien l'abbé Pluche, un savant du XVIII[e] siècle, qui attachant moins d'importance aux arguments théologiques, pose souvent les questions en sociologue. Les fidèles, dit-il, « ne demandent non plus des preuves des dogmes, ou de l'Évangile, ou du Ministère, qu'ils ne demandent les preuves de l'acquisition de leur patrimoine ou de l'établissement de leur magistrature. La preuve en serait aisée : mais à quoi bon prouver ce qu'on ne conteste pas ? »[2].

Il suffit qu'il y ait « une possession publique », qu'il y ait « une perpétuité d'actes et de succession ». Les « progrès de cette perpétuité qui se retrouvent uniquement dans l'Église Catholique, dit-il encore plus loin, sont les mêmes que dans une compagnie de judicature, et dans une Chambre Souveraine, qu'on reconnaît longtemps après son établissement sans ambiguité, et sans crainte de méprise. Cette espèce de tradition, ou de transmission, qui ne

demande ni livres, ni lecture pour être entendue, n'est pas seulement publique, mais infaillible. Elle tient à des élections, à des réceptions, à des actes publics, à des bâtiments, dent chacun sait l'usage ; à tant de moyens conspirants et permanents, qu'il ne se peut rien trouver de plus certain dans la société »[3].

Laissons donc de côté les livres, les cartons, les documents, et tenons nous-en aux preuves palpables, à l'argument vivant que l'Église nous fournit tous les jours, par son existence même. « Ceux qui veulent savoir à fond les droits et les usages du Parlement de Londres, ou de l'Église Catholique, ont recours aux livres qui en ont parlé dans la durée des différents âges. Ils peuvent eux-mêmes en faire de nouveaux. Mais ces grands établissements n'ont eu besoin de livres, ni pour se former, ni pour exercer leurs droits, ni pour les faire connaître. ls devancent les livres : ils font disparaître par l'éclat de leur notoriété les petites objections qu'on peut tirer de tel ou tel Écrivain, contre des maximes universellement reconnues »[4]. Non qu'il faille méconnaître le mérite des historiens. « Nous honorons avec une juste reconnaissance, dit l'abbé Pluche, la saine critique et l'érudition qui éclaircit les doutes, et qui redresse les méprises. Mais il y a une notoriété fort supérieure à l'érudition. La plus savante histoire de notre Magistrature, et de nos traités de Paix, n'est pas ce qui nous assure nos possessions, nos limites, et nos privilèges. Nous en sommes redevables à la réalité du Ministère qui les a réglés ; et cette réalité nous est garantie, non par la plume des Historiens, mais par le témoignage très public et très persévérant de la société qui en a pris connaissance »[5]. Cette notoriété chez les compagnies de judicature repose sur le « perpétuel et principal exercice de leurs fonctions. Leurs anciens actes se conservent par écrit. L'exercice actuel en est la continuation. Il en résulte un tout qui annonce nettement les mêmes pouvoirs, et la première intention. Rien ne montra mieux un Parlement à tout son ressort que cette suite de Règlements et d'Arrêts qui décident les cas survenus, qui préjugent les semblables, et que les peuples allèguent pour la règle de leur police, et de leurs possessions ». Il en est de même, conclut l'abbé Pluche, de la

« possession où est le Ministère Catholique, d'enseigner toute vérité, de l'éclaircir, et de la définir... C'est l'attestation et l'acquiescement d'une société vraiment immense, répandue partout, incapable de collusion, incapable de méprise sur l'objet de son attestation... Tous ces actes recueillis, attestés, et employés tous les jours par une société qui ne meurt point, forment un dépôt aussi public et aussi indéfectible que la société même »[6].

L'Église est une réalité sociale. La durée sur laquelle repose son prestige se manifeste aux yeux de tous, sans qu'il soit besoin d'en chercher les preuves. « Les mêmes fêtes perpétuées » portent « avec elles d'une semaine à l'autre, et d'un siècle à l'autre, les preuves de la mission salutaire »[7]. « Ce sont toujours les mêmes autels, les mêmes instruments, la même liturgie, la même présidence, une œuvre et un sens qui ne peuvent changer »[8]. Le fidèle le sait, il se sait en paix et en sécurité dans un monde qui ne change pas, qui n'a jamais changé ; il a la certitude parfaite que dans son Église, il retrouve et retrouvera toujours « le vrai ministère et la conservation régulière du dépôt de la foi »[9].

Ainsi pensera le fidèle qui se sera conservé la simplicité de la foi, qui lui tient lieu de toute science. « Nous trouvons quelquefois dans le bas peuple, dit le curé de Gap, des âmes à qui l'innocence, la droiture du cœur, la vraie piété tiennent lieu de maîtres... Nous autres Théologiens, gens éclairés, gens studieux, avons des bibliothèques, et feuilletons *force livres,* nous définissons tout, nous expliquons tout, nous raisonnons sur tout. Cette bonne âme ne sait rien définir, rien expliquer ; elle *n'argumente* sur rien, et pratique tout. Nous avons la clef de la science et restons dehors : elle sans étude, sans livres, entre et pénètre jusque dans l'intérieur du sanctuaire »[10].

L'Église aime les simples fidèles qui savent croire sans comprendre. Les simples abandonnent la doctrine à ceux qui ont l'autorité ; il leur suffit de continuer à parler le langage de l'Église, sans s'arrêter aux mots. S'il y a d'une part les théologiens, gardiens qualifiés pour conserver la foi, il y a de l'autre les humbles fidèles qui croient sans en demander plus. Les uns se rendent compte

du bien fondé de la croyance, les autres, plus modestes, vivent de la foi, sans vouloir en savoir davantage. Les uns ont pour mission de préciser les dogmes, d'entrer en discussion avec les adversaires, de veiller à la pureté de la foi ; les autres transmettent à leurs descendants une foi qui renaît en chacun d'eux, sans que personne puisse dire quand il a commencé à croire, et pourquoi il croit.

Mais à côté de ces deux genres de catholiques, représentant chacun une croyance parfaitement légitime dans leur Église, on verra dans les temps modernes, s'élever des hommes nouveaux, qui tout en n'ayant aucune qualité pour participer au gouvernement de l'Église, pour être des « maîtres », ont perdu le caractère de simples croyants. Ce sont gens qui raisonnent et veulent examiner avant de croire. Ils entrent « en contestation avec Dieu »[11], dit Massillon ; ils interrogent, ils demandent des comptes. Des questionneurs, pourrait-on les appeler, des esprits curieux qui interrompent les maîtres à tout moment, pour leur proposer telle question et soulever des problèmes. Qui sont-ils et d'où viennent-ils ? On ne les trouve certainement pas d'abord parmi le peuple. Ce sont des personnes instruites, qui savent lire et écrire ; ce sont des esprits éclairés et qui aiment à discuter ; ce sont des gens qui jouissent d'une certaine considération et qui, sachant ce qui leur est dû, traitent d'égal à égal avec leur curé.

Les écoles sont-elles profitables aux enfants, ou est-ce le contraire qui serait vrai ? demande le curé de Gap. Il est très sceptique sur l'utilité de l'instruction pour le peuple. « Vos enfants ont été à l'école ; ils ont appris à lire et à écrire... en labourent-ils mieux la terre ?... Ceux d'entre vous qui ont été à l'école, fréquentent-ils moins les cabarets ? » Mais ce ne sont pas encore là les reproches les plus graves que notre curé adresse à l'enseignement scolaire. Ce qui le préoccupe bien davantage, c'est que ceux qui ont fréquenté les écoles ne comptent pas précisément parmi les ouailles les plus dociles. « Or, après avoir examiné les choses de plus près, continue-t-il, je trouve, et mes Confrères

trouvent aussi, que la plus grande partie de ce que nous avons de moins chrétien dans nos Paroisses, est comprise dans le nombre de ceux qui ont été aux écoles ; et que tout ce qu'il y a de plus simple, de plus innocent, de plus chrétien, ne sait ni lire, ni écrire ».

Et pourquoi ceux qui savent lire et écrire sont-ils de moins bons chrétiens que les autres ? Il y en a certes parmi eux, comme nous le dit le curé de Gap, qui ont lu ces « misérables brochures également propres à corrompre la pureté des mœurs, et la simplicité de la foi », que les colporteurs répandent jusque dans les campagnes. Mais il y en a aussi d'autres qui ne lisent que des écrits très orthodoxes, et qui pourtant ont cessé d'être des chrétiens dociles et soumis. « Il y a dans ma paroisse, du bien et du mal, comme dans toutes les autres », dit encore le curé de Gap. Il y a des esprits « qui écoutent avec simplicité la parole de Dieu, qui croient sans raisonner tout ce que la foi nous enseigne ; il y en a d'autres, qui s'avisent de raisonner sur le pourquoi et sur le comment, qui font les docteurs, qui s'imaginent en savoir autant que leur curé, parce qu'ils ont chez eux une vieille Bible, et la *Grande Vie des Saints,* dans quoi ils lisent ou croient lire »[12].

Ceux qui raisonnent ainsi sur le *pourquoi* et le *comment* sont tous des « gens d'une certaine façon », ainsi que les appelle le curé de Gap, des « honnêtes gens », que, non sans ironie, il interpelle dans ses sermons, en leur donnant du « monsieur ». « Et en effet, où la trouve-t-on, la belle et précieuse simplicité de la foi ? N'est-ce pas communément chez le peuple ? Il croit sans raisonner, ce que ses pères ont cru, ce que ses Pasteurs lui enseignent. Il ne dispute point sur le *pourquoi* et le *comment* ; il s'en tient à son catéchisme... Au lieu que vous, Monsieur, continue notre curé, vous raisonnez à tort et à travers sur la Religion et sur ses Mystères »[13]. Ce « Monsieur » est quelqu'un, et veut être convaincu personnellement. Il croit avoir le droit de demander compte d'une croyance, que le peuple accepte parce que c'est celle de tout le monde. C'est un bourgeois, qui a pris conscience de lui-même, qui sait ce qu'il se doit ; ce n'est

plus ce fidèle, pour ainsi dire anonyme, qui se laisse guider docilement, sans s'écarter de la voie tracée.

Devant les prétentions de cet homme nouveau, les curés se trouvent fort embarrassés. L'Église ne peut, en principe du moins, accorder aux bourgeois, un droit qui, en matière de foi, leur créerait une position toute particulière en face de la masse des simples fidèles. « Les simples auront toujours à rougir de leurs propres ténèbres ; mais le voile favorable, dent la foi s'enveloppe, fait disparaître cette affligeante inégalité : à ses yeux, tout est savant et tout est peuple ; mêmes mystères pour tous, et par conséquent plus d'orgueil dans les uns, ni de honte dans les autres : semblable à une bonne mère, qui ne souffre aucune prééminence parmi ses enfants, et n'a de prédilection que pour le plus docile »[14].

Mais le bourgeois ne voudra pas entendre parler d'une égalité qui le priverait de ses prérogatives d'homme raisonnable, et il continuera à questionner Dieu et ses serviteurs, à demander des explications. Croire pour lui deviendra de plus en plus un problème. La foi ne sera plus simplement sa foi ; elle ne se confondra plus avec l'existence même ; il ne lui est pas « naturel » de croire. Aussi considérera-t-il avec le temps, la croyance comme un assentiment à des propositions qu'on soumet à son examen, se plaçant pour ainsi dire, en dehors de la foi et oubliant qu'il est catholique.

Aussi le langage muet des symboles qui dure toujours et se transmet de génération en génération, ne saurait-il plus suffire à ceux qui veulent aller au fond des choses. Il leur importe de pouvoir croire ce que l'Église enseigne, d'être à même de se convaincre que ce qu'elle dit est vrai.

L'Église parle peu elle-même, avait dit l'abbé Pluche. Cependant, comment pourrait-elle encore se taire devant ceux qui l'interrogent, et auxquels le témoignage des édifices et des cérémonies ne suffit plus ? Pour ramener à la foi ces profanes, qui recherchent le sens précis des mots, et posent la question de la vérité, il lui faut de toute nécessité trouver des définitions et des précisions. Il

faut qu'elle dise à ces « gens d'une certaine façon », à ces bourgeois qui ne veulent pas être confondus avec la masse des croyants, ce qu'ils doivent croire et pourquoi ils doivent le croire. La doctrine cessera alors d'être en communication directe avec les choses. Le sermon sera pour ainsi dire porté au dehors de l'Église, et la parole ne sera plus enveloppée de cette atmosphère mystérieuse, qui empêchait qu'elle apparût dans une lumière trop crue. La foi deviendra une doctrine qu'il faut connaître, elle usera d'un langage qui n'est pas le nôtre et qu'on apprendra, en choisissant et en précisant les termes.

---

1 Bossuet. *Réflexions sur un Écrit de M. Claude.*

2 Pluche. *Op.* cit., tome VIII, 2e partie, pages 298 et suiv.

3 Pluche. *Op. cit.,* tome VIII, 2e partie, pages 130 et suiv,

4 *Ibid.,* pages 169 et suiv.

5 *Ibid.,* pages 204 et suiv.

6 *Ibid.,* pages 201 et suiv.

7 *Ibid.*, page 145.

8 *Ibid.,* page 166.

9 *Ibid.,* page 265.

10 Réguis. *Op. cit.,* tome 1er, *2e Dominicale,* pages 218 et suiv.

11 Massillon. *Œuvres*. Éd. Lefèvre, 1838, tome Ier, page 165. *Sermon sur la Parole de Dieu*.

12 Réguis. *Ibid.,* to me Ier, *2e Dominicale,* pages 213 et suiv.

13 Réguis. *Op., cit.,* pages 297 et suiv.

14 De Boulogne. *Œuvres posthumes*, tome 1er, page 191. *Sermon sur la Foi*.

III

La Bourgeoisie et le Peuple

§ 1. Foi collective et Adhésion individuelle.

« Que les particuliers puissent ignorer quelques articles, dit Bossuet, je le con esse aisément : mais l'Église ne tait rien de ce que Jésus-Christ a révélé ; et c'est pourquoi les fidèles qui ignorent certains articles en particulier, les confessent néanmoins tous en général, quand ils disent : je crois l'Église universelle »[1]. L'Évêque de Meaux traite avec grande prudence une matière, qui, si on l'approfondit, peut donner lieu à des questions embarrassantes. D'autres théologiens, moins avisés, ont voulu donner des précisions et faire les distinctions nécessaires entre ce que le fidèle sait, et ce qu'il croit sans le savoir. Mettant d'une part la foi implicite, de l'autre la foi explicite, ils ont cherché à déterminer ce qui appartient à chacune des deux manières de croire.

« On appelle foi implicite, la croyance des conséquences d'un article de foi, quoiqu'on ne les aperçoive pas distinctement. Ainsi un fidèle qui croit que Jésus-Christ est Dieu et homme, croit implicitement qu'il a deux natures et deux volontés, parce que cette seconde vérité est renfermée dans la première », dit l'abbé Bergier. Cela paraît assez anodin et peut se réduire plus ou moins à une règle de logique, applicable à toutes sortes de déductions. Mais écoutons plus loin : « Le simple fidèle, qui croit à l'autorité infaillible de l'Église, et qui est dans la disposition de croire toutes les vérités qu'elle lui enseignera, croit *implicitement* toutes ces vérités ; il les croira *explicitement,* lorsqu'il les connaîtra

distinctement et qu'il les professera en termes formels »[2]. Cela semble d'une bien plus grande importance et même cela peul mener à toutes sortes de conclusions embarrassantes. En effet, s'il suffisait de croire à « l'infaillibilité de l'Église » et de se soumettre « à son enseignement », pour avoir « une foi implicite à toutes les vérités qu'elle enseigne », le fidèle ne pourrait-il pas ignorer toutes les vérités sauf une seule : celle qui énonce l'infaillibilité de l'Église, et se croire un parfait chrétien ?

Aussi les théologiens auront-ils soin d'ajouter que « la foi *implicite* et générale ne suffit pas à un Chrétien », qu'il y a « des vérités qu'il est obligé de connaître en particulier et de croire d'une foi explicite »[3]. C'est-à-dire qu'il y aura « un certain nombre de vérités que tout fidèle est obligé de connaître et de croire explicitement, sous peine de damnation », et qu'on nomme « articles ou dogmes *fondamentaux* »[4].

Il faudra donc faire une différence entre ce qu'il faut croire d'une façon explicite, et ce qu'il est permis de ne croire qu'implicitement. Il y a, ainsi que l'établit la Faculté de théologie de Paris, des articles « nécessaires à la vérité et utiles à toute l'Église, mais qui ne sont d'aucun usage pour plusieurs. Quoique les articles de cette nature fassent partie de la révélation publique et soient connus des savants, néanmoins on n'a pas coutume de les proposer expressément à la foi des simples et des ignorants, à qui il suffit d'en avoir la foi implicite » [4].

Les fidèles pourront donc avoir « une foi implicite de certaines vérités chrétiennes, qu'ils ne connaissent point distinctement ». Ainsi il y aura « certaines vérités révélées, dent la connaissance n'est point absolument nécessaire au salut, et qui ne sont ni des dogmes capitaux, ni renfermés dans ces dogmes ». Pour celles-ci, « il suffit que le simple croie en général tout ce que l'Église croit ; et alors sa foi, quoiqu'implicite, n'est pas sans objet, parce qu'il sait, par la révélation, que l'Église est dépositaire de toutes les vérités

Chrétiennes, et qu'elle ne peut se tromper ni dans sa croyance, ni dans son enseignement, ni dans ses décisions sur le dogme et sur les mœurs »[5].

La théorie de la foi implicite, telle qu'elle sera appliquée au XVIII[e] siècle, complètera en quelque sorte ce que le principe d'autorité en lui-même a d'insuffisant. Le fidèle ne saurait croire tout ce que l'Église enseigne, mais il peut croire l'Église. Seulement, en croyant l'Église, que croit-il réellement ? Voilà la question qui nécessairement devait se poser et qui prend une importance, toute particulière dans les temps modernes. Tant que la foi représente encore une unité vivante, il importe moins de détailler ce qu'on croit, et comment on le croit. Telle vérité sera présente, et telle autre on l'aura oubliée, mais le fidèle sera néanmoins convaincu de croire tout, sans tenir compte des limites de sa croyance actuelle, et des variations qu'y apportent les circonstances. Je crois l'Église, et je crois ce que l'Église dit, au fond est alors une et même chose, l'une constituant la foi qui dure, et l'autre les actes individuels et variables, dans lesquels le fidèle s'attache tantôt à tel objet de la foi, tantôt à tel autre, sans que d'ailleurs on puisse bien distinguer l'une de l'autre ces deux manières de croire. Mais dans les temps modernes, il faudra nécessairement établir des distinctions, pour préciser la part de ce que chacun croit, et peut ne pas croire, et discerner les manières de croire. Je crois l'Église, mais est-ce que je crois vraiment tout ce que l'Église enseigne ? Il y a telle vérité que j'ignore. Puis-je croire ce que j'ignore ? Il y a tel mystère que je ne comprends pas et qu'il m'est fort difficile de croire. Puis-je être censé le croire, malgré qu'en fait, je ne le croie pas ? Et me suffira-t-il de faire confiance à l'Église ? Que faut-il donc que je croie en fait, et que puis-je ne pas croire ?

C'est ainsi que se pose la question, pour ceux qui croient en quelque sorte pour leur propre compte. La foi pour eux ne représente plus d'unité, elle se divise, elle se désagrège. L'Église alors, pour rétablir dans les consciences, l'unité de la foi, doit avoir recours à un ensemble de fictions. En vous soumettant à l'autorité de l'Église, vous continuerez à croire ce que vous ne

pouvez plus croire. Première fiction. Mais comment concevoir que le fidèle croit ainsi ce qu'il lui répugne de croire ? Comment faire comprendre que telle vérité, dent il ne sait que faire, fait néanmoins partie de sa croyance ? Il croira d'une foi implicite ce qu'il ne saura croire d'une foi explicite, et restera ainsi s'il le veut, en quelque sorte un catholique malgré lui. Seconde fiction, qui s'ajoute à la première et la complète.

Le catholique sait toujours fort peu de chose de sa foi, et ce qu'il en sait, n'est toujours devenu que fort imparfaitement son acquis, et peut-être sous des formes qui en ont altéré la pureté. Il y a donc un problème qui nécessairement devait se poser de tous temps, pour tous ceux qui ne sont pas théologiens. Mais pourquoi, dans les temps modernes, ce problème prend-il une importance particulière ? Et pourquoi semble-t-il nécessaire d'avoir recours à toutes sortes de distinctions pour pouvoir le résoudre, et pour pouvoir ainsi permettre aux *honnêtes gens* de continuer à se dire catholiques ? Les humbles qui ont continué à croire comme leurs ancêtres, eux aussi ne connaissent que fort imparfaitement leur religion. Ils la connaissent même en général moins bien que le bourgeois qui a bénéficié d'une certaine instruction, et pourtant, le problème pour eux semble présenter bien moins de difficultés.

« On trouve partout de bonnes gens qui, fréquentant les églises depuis quarante ou cinquante ans et étant fort assidus aux offices et aux sermons, ignorent encore les premiers éléments du christianisme, disait l'abbé Fleury... La plupart croient savoir le catéchisme, parce qu'ils l'ont appris en leur enfance, et ne s'aperçoivent pas qu'ils l'ont oublié ou qu'ils ne l'ont jamais bien entendu »[6]. De même le curé de Gap constate qu'on « trouve parmi le peuple, des vieillards qui ne savent pas même les premiers principes du catéchisme, et qui disent l'avoir oublié »[7]. Tel est le fait, et le cas de ces bonnes gens ignorants, et de ces vieillards oublieux de leur catéchisme serait donc fort grave, car, « la sainte Église crie hautement à tous les fidèles, que quiconque veut être sauvé, doit avant toutes choses, avoir la connaissance de la foi catholique »[8], c'est-à-

dire savoir bien son catéchisme, qui précisément contient « les dogmes qu'on est absolument obligé de croire pour être sauvé »[9].

Ils ne sauraient donc pas espérer éviter l'enfer, ces humbles fidèles qui pourtant durant toute leur vie furent fort assidus aux offices et aux sermons, car quel que soit par ailleurs leur mérite, il restera toujours que « sans la connaissance des principes de la Religion il faut être damné »[10]. Et puisqu'il faut bien avouer que l'ignorance « règne parmi le petit peuple, et singulièrement dans la campagne par le défaut d'instruction »[11], on ne trouverait parmi les élus que très peu de ces simples, que pourtant l'Église ne cesse de proposer comme modèles.

Je crois pourtant que le Grand-Archidiacre d'Évreux, Monseigneur Boudon, et tant d'autres théologiens rigoureux se trompent. Ils posent mal la question. Ils semblent vouloir prendre à part chacun de ces simples fidèles, pour les interroger séparément sur ce que chacun d'eux sait ou croit. Cela supposerait que chacun de ceux qu'ils interrogent eût sa science propre et une croyance qui fût à lui. Or, c'est précisément là qu'est leur erreur. C'est la *communauté* qui a cru, c'est la communauté qui a su, et non tel individu en particulier, et c'est à la communauté de répondre pour chacun. L'Église a cru pour ce simple, qui n'a jamais bien appris son catéchisme, et qui a fini par l'oublier tout à fait, l'Église qui sait tout, croit tout, et ne se trompe jamais.

Mais ce qui est vrai pour le simple fidèle, ne l'est plus pour le bourgeois éclairé. Il sait ou il ne sait pas. Il croit ou il ne croit pas, sans qu'il puisse se réclamer du bénéfice de la foi implicite, en ajoutant pour ainsi dire à son compte personnel ce qui fait partie de la croyance commune. Il croit ce dont il est convaincu et rien de plus. C'est aussi pourquoi, quand il deviendra nécessaire de faire « des catéchismes proportionnés à la capacité des enfants de quarante et de cinquante ans »[12], comme s'exprime l'abbé Champion de Pontallier, l'oubli des principes de la foi chez le bourgeois aura une signification toute autre. Car ce qui alors aura disparu de la conscience du

bourgeois, ce n'est pas telle vérité ou telle autre, difficile à comprendre du moment qu'on la formule dans des termes précis, c'est tout un monde : le monde de la foi ; le bourgeois aura désappris à croire.

Le simple fidèle est un croyant ; sans toujours savoir ce qu'il croit, il vit dans un monde qui est celui de l'Église, et qu'il ne saurait abandonner pour vivre autre part. Il connaît parfois mal ce monde dans lequel il vit ; et l'Archidiacre d'Évreux reprochait au peuple des campagnes de commettre souvent des erreurs déplorables à ce sujet. « J'ai trouvé un plus grand nombre de fois que je ne puis dire, dit-il, des personnes âgées qui m'ont répondu, non pas par surprise, mais par défaut de lumière, qu'ils aimaient autant la très-sainte Vierge que Dieu... quelques-uns m'ont dit plus que Dieu »[13]. D'autres me répondent « que la glorieuse Vierge est Dieu... qu'elle a fait Dieu : qu'elle a toujours été, et des choses pareilles, et entièrement ridicules ». Tout cela encore une fois paraît bien grave aux yeux de l'Archidiacre Boudon, qui craint pour le salut des ignorants. Mais ce monde dans lequel vivent les simples et qui est aussi bien celui de l'Archidiacre que celui de l'humble habitant des campagnes, s'il peut donner lieu à des interprétations de différentes sortes, à des méprises, à des erreurs d'optique, pour m'exprimer ainsi, ne reste-t-il pas pourtant ce qu'il est : le même pour tous ceux qui croient ? La Vierge en fait partie au même titre que le Bon Dieu – et aussi le Diable – : tout y est divin et miraculeux. On ne saurait pas toujours définir les mystères, et dire comment tout se situe dans le monde du merveilleux, ni ce qu'il faut y aimer le plus. Le catéchisme, il est vrai, nous le dit bien et c'est aussi pourquoi il faut bien savoir le catéchisme, seulement on ne l'entend pas toujours, et au fond tout cela ne peut se traduire par des mots. L'Archidiacre d'Évreux reproche aux simples de ne pas attacher assez d'importance à ce qui est écrit, et aux curés de ne le leur pas faire suffisamment entendre. On « apprend seulement les vérités par mémoire, je dis seulement, ce qui est cause qu'on les dit comme des perroquets, sans les entendre, ce qui est une grande illusion : car enfin ces vérités doivent être

entendues », écrit-il, « il ne suffit pas de bien répéter par mémoire les définitions des choses, si elles ne sont pas entendues »[14]. Mais les simples fidèles ne connaissent-ils pas les choses, sans en connaître les définitions ; ne sont-ils pas chez eux dans un monde où certaines choses peuvent se dire et d'autres non, mais où tout est vrai pourtant au même titre, ce qui se dit en paroles et ce qui ne se dit pas ? C'est aussi pourquoi ils ne tiennent pas tant à connaître les termes dans lesquels peuvent s'exprimer les mystères. Il y en a, nous dit encore l'Archidiacre d'Évreux, « qui disant et redisant qu'il y a un Dieu en trois personnes, en parlent sans aucune estime et comme s'ils avaient appris qu'il y a trois arbres dans leur jardin. J'apprendrai à un perroquet qu'il y a un Dieu en trois personnes, et ce perroquet répètera ces paroles cent fois dans un jour. Je les apprends à un homme ; et si je ne lui en donne l'intelligence, et qu'il me le répète seulement, qui le distinguera du pauvre animal ? »[15] Que trois font un, et un font trois ne semble donc pas intéresser les habitants des campagnes, et l'Archidiacre d'Évreux s'en indigne. Mais faut-il tant leur en vouloir ? Il y a tant de choses plus mystérieuses dans le monde, qu'ils admettent sans peine, des choses merveilleuses, plus merveilleuses que la Trinité, et mieux faites pour frapper leur imagination.

Le simple fidèle croit trop, il croit d'une manière trop directe et spontanée pour avoir grand intérêt à savoir ce qu'il croit. Le bourgeois, par contre, n'est plus assez croyant pour vouloir connaître ce qu'il est censé croire. L'un, croyant au mystère, ne se soucie pas d'établir un compte complet et détaillé de tous les mystères et de préciser le sens de chacun d'eux ; l'autre, ne croyant plus au mystère, ne sait plus que faire des mystères qu'on lui présente. Le Grand-Archidiacre d'Évreux, en parlant des pauvres villageois, déplore qu'« ils ne connaissent point Dieu », qu'ils « le connaissent moins qu'ils ne font les animaux de leur maison »[16]. Mais cette divinité qu'ils se représentent sous des formes variées et souvent peu conformes à sa dignité spirituelle, se reconnaît pourtant sous ces images ; elle habite avec les paysans, elle est leur Dieu.

Continuant à jouir d'un pouvoir illimité sur eux, Dieu fera la pluie et le beau témps, il fera pousser les récoltes et accomplira d'autres merveilles encore, dans un monde qui est resté le sien. Dans le monde des bourgeois, par contre, qui souvent cependant se forme de lui des idées très élevées, ni lui, ni son antagoniste depuis toujours, le démon, ne sont plus chez eux. De l'un on rit, et si à l'autre on témoigne quelque respect, c'est à condition qu'il respecte à son tour les lois générales qui gouvernent l'univers, et qu'il s'abstienne d'agir à l'encontre des prévisions de la bourgeoisie, qui raisonne et réclame sa part au gouvernement du monde. Les uns l'appelleront l'Etre Suprême, le Grand Géomètre, tandis que les autres le nommeront Dieu tout court, ou bien le Bon Dieu, non sans le confondre parfois, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec la Vierge Marie. Mais tandis que ceux-ci ont conservé la vision du monde chrétien, et n'y font qu'une erreur de personnes et de titres, ceux-là enlèvent au Dieu des chrétiens son Giel et son Enfer, et le conçoivent sans son pouvoir légendaire. Divinité, sans nom propre, et sans personnalité, son rôle se réduit de plus en plus à n'être que le principe abstrait et incolore d'un monde qu'il est censé avoir créé, mais où il ne saurait plus demeurer.

Ainsi se seront formés dans le sein du christianisme même, deux mondes, dent les habitants, tout en usant souvent des mêmes termes, ne parlent pas la même langue. Les uns parleront une sorte de patois d'Église, et souvent on leur reprochera de manquer de pureté et de correction dans ce qu'ils disent ; les autres, s'ils ne s'expriment jamais que d'une manière châtiée et correcte, ne connaissent pas, lorsqu'ils s'efforcent de parler en chrétiens, la vraie signification des mots. Quand ils parlent de Dieu, tout en employant l'ancien terme, ils feront pour ainsi dire un néologisme. Dans le langage que continueront à parler les humbles, tous les mots, quel qu'ait été leur sens particulier, signifiaient mystère ; dans le langage moderne que parleront les bourgeois éclairés, les mots n'ayant plus leur signification commune, tout ce qui s'y dit aura changé de sens.

L'Église aura donc à faire d'une part aux humbles, qui tout en ayant bien conservé l'esprit de la langue que parlaient leurs pères, commettent souvent des contresens déplorables qu'elle ne saurait laisser passer ; et de l'autre aux « gens d'une certaine façon », qui tout en parlant la langue fort correctement en apparence, ont changé le sens des mots.

§ 2. Foi et Superstition.

Il faut « connaître le peuple de nos campagnes, dit un écrivain du temps, et surtout les paysans de nos provinces les moins accessibles, pour pouvoir se faire une idée juste des superstitions ridicules, des préjugés de toute espèce que leur ignorance et leur simplicité leur fait adopter et croire »[17]. Il se pourrait qu'il ne fût question ici que de superstitions et de préjugés d'un genre profane. Mais les laïcs qui condamnent et méprisent ceux-ci seront facilement amenés à leur assimiler bon nombre de pratiques religieuses que le peuple a conservées, et auxquelles sont venues s'ajouter d'autres pratiques que l'Église ne saurait toujours avouer. En effet, le simple fidèle, qui a gardé le sens du merveilleux et qui ne trouve pas toujours dans la foi qu'on lui prêche de quoi le satisfaire, mettra Dieu et ses saints à contribution, pour susciter des miracles nouveaux. Il arrive, constate Bossuet que la « régularité de la religion véritable, chaste, sévère ennemie des sens, et uniquement attachée aux biens invisibles »[18] en souffre. Mais faut-il trop en vouloir à ces humbles, si travestissant quelque peu la foi, ils aspirent à voir de leurs propres yeux, à toucher pour ainsi dire ce qu'on leur prêche ; s'ils veulent l'appliquer à eux-mêmes et à leur cas particulier ?

Si « les Savants sont trop difficiles à croire », dit un prédicateur du temps, « le Peuple croit trop »[19]. Pourtant c'est bien le peuple, qui du point de vue chrétien, mérite la préférence. L'homme du peuple croit aux miracles, il espère encore l'intercession des saints. « Miracles secrets, dit le curé de Gap, miracles ignorés par ceux qu'on appelle gens d'une certaine façon, qui ne les croient pas,

qui s'en moquent et tournent en ridicule la pieuse simplicité du fidèle, qui les demande et les obtient »[20]. Réguis reproche aux bourgeois « de traiter avec mépris, de tourner en ridicule certaines pratiques autorisées par l'Église », qu'ils dédaignent, « comme n'étant faites que pour le peuple » ; il cite comme exemples « cette bonne femme qui dit son chapelet », « ce laboureur qui plante des croix dans ses champs », l'humble fidèle « qui attribue au son des cloches, la vertu d'écarter les orages », qui « porte sur soi, ou garde respectueusement dans sa maison des reliques, des croix, des images ou d'autres choses consacrées par les prières et la bénédiction de l'Église »[21].

Le bourgeois éclairé ne connaît rien de la sorte. Il a su mettre une certaine distance entre lui et le ciel, et ainsi éviter les excès. Le peuple, par contre, « en qui les impressions religieuses ne sont balancées ni par les distractions du luxe, ni par la fréquentation des hommes éclairés ou légers, ni par la lecture des livres solides ou frivoles », croit pour ainsi dire à la présence réelle des objets de sa croyance. « Il ne place rien entre lui et la divinité ; de façon que la religion venant à presser sur son imagination, elle y agit de tout son poids »[22]. Il croit en particulier et d'une façon concrète ce que le bourgeois, la plupart du temps, ne croit qu'en général et d'une manière assez abstraite ou « d'une foi endormie et languissante ». La religion pour lui a des couleurs que celle plus terne du bourgeois n'a pas. S'il n'éprouve pas le besoin de tout comprendre, il veut pouvoir se représenter les choses de la foi, les avoir pour ainsi dire chez lui. Le bourgeois s'est arrangé une religion qui ne demande pas beaucoup d'efforts de pensée ou d'imagination, le peuple, par contre, continuera à développer dans le domaine de la religion une certaine activité, dent ses pasteurs, qui parfois s'en effraient, sont obligés de tenir compte.

C'est dans les congrégations et dans les confréries, fondées souvent par d'humbles laïcs, auxquels les formes traditionnelles ne suffisaient pas, que semble s'être concentrée en maints endroits l'activité religieuse. Les bourgeois éclairés s'en sont souvent plaints. « Point, diront-ils, de ces associations qui,

persuadant au peuple que sa confrairie est le centre du salut, le détournent également des devoirs essentiels de la religion et des travaux de son état, le rendent intolérant ou superstitieux, le façonnent même à l'esprit de parti »[23]. Et certes, il paraît y avoir eu des abus. « Que dirais-je, s'exclame le curé de Gap, des fêtes particulières que l'on a coutume de célébrer dans certaines sociétés, en l'honneur du Saint sous le nom duquel la Confrairie est érigée ? Excepté quelques instants que l'on donne par manière d'acquit, à la célébration des saints mystères ; la journée ne se passe-t-elle pas dans la dissipation, quelquefois même dans le libertinage ? Et Dieu veuille encore que les deniers de la confrairie ne soient pas employés en festins, et à des usages tout profanes ! »[24].

Le peuple, dans le culte qu'il voue à Dieu et à ses saints, semble toujours mêler aux aspirations religieuses, des préoccupations d'ordre plus profane. Mais ce mélange n'est peut-être pas aussi bizarre que le croit le bourgeois, si l'on analyse l'esprit dans lequel les humbles habitants des campagnes envisagent les solennités de leur religion. Ils y mettent ce qui paraît inconciliable : l'adoration du mystère et la joie de vivre, unissant dans un même sentiment toutes les émotions qui dépassent la monotonie de la vie journalière.

Le bourgeois ne sait et ne saurait sentir de la même manière, mais si sa religion est plus pure ou tout simplement plus réduite que celle du peuple, elle est aussi bien plus stérile. Il n'éprouve pas ce besoin dent sont possédés les paysans et les artisans, et qui leur fait rechercher des formes multiples où ils puissent manifester leur foi. Le catholicisme populaire, au XVIII^{e} siècle, a encore conservé une vie propre. On y retrouve un esprit actif et qui cherche en quelque sorte à briser les cadres tracés par l'Église. Mais cette activité ne pourra que choquer le bourgeois, car elle a toujours quelque chose de désordonné et se mêle de superstitions. Il lui semblera d'autant plus raisonnable de s'en tenir en fait de religion, à des idées et des sentiments modérés, et qui ne mettent pas l'imagination en éveil.

La superstition « est l'abus, l'excès de la Religion..., c'est une maladie, un genre de folie »[25], dit l'auteur de l'*Alambic Moral.* Mais ceux qui s'attaquent à la superstition, en toute occasion, au fond, en veulent à la foi. ou plutôt à l'usage qu'on peut en faire dans la vie de tous les jours. Le peuple veut que la foi rende, il veut que Dieu et ses saints soient pour quelque chose dans les affaires qui le concernent ; il veut les associer à sa vie. Le bourgeois à première vue semble plus discret ; mais au fond, il ne croit pas assez, pour que sa foi puisse encore admettre des applications concrètes ; elle ne saurait plus être d'un usage courant, se saisir des événements ; il ne peut pour ainsi dire plus croire « qu'en gros », et il serait même dangereux pour lui d'appliquer la foi en telle occasion de sa vie, car il s'apercevrait alors qu'au fond de lui-même, il ne croit pas, ou qu'il ne croit pas tout à fait ce qu'il s'est peut-être imaginé avoir cru jusqu'ici.

Si les bourgeois, pour autant qu'ils ont conservé, ou cru conserver la foi, croient en gros, les paysans continuent à croire pour ainsi dire en détail, et ce que la classe éclairée désigne par superstition n'est souvent qu'une foi appliquée aux menus faits de la vie. Il y a là une différence essentielle, et qui explique, du moins en partie, pourquoi le bourgeois, tout en restant catholique, ne veut pas qu'on le soit trop. La foi qu'il confesse, quand elle dépasse certaines limites, l'inquiète ; et il ne veut pas qu'on lui mette d'une manière trop explicite et détaillée devant les yeux, ce qu'il est censé croire. C'est pourquoi il faut, en exposant la foi, user avec lui de beaucoup de circonspection et de ménagements. Aussi trouvera-t-on, à la veille de la Révolution, bien des prédicateurs qui pour condescendre aux gens éclairés, « sous prétexte de rendre la religion plus spirituelle », la dépouillent « peu à peu de ce qu'elle a de sensible », et vont même jusqu'à abolir les « dévotions autorisées par l'Église et consacrées par la piété des peuples »[26]. Il ne faut pas que l'enfant du siècle sache trop ce qu'il est censé croire, et dans ce sens, une certaine ignorance peut même être utile. Il faut surtout éviter de lui rendre

trop présents les objets de la foi, en les mêlant aux choses de la vie, car sa foi n'est plus assez robuste pour qu'on puisse encore la confronter avec les réalités ; en essayant d'en faire usage, on risquerait de la détruire tout à fait.

« Sans perdre entièrement la foi, nous la laissons affaiblir au-dedans de nous, nous n'en faisons aucun usage », avait déjà dit Massillon[27]. Le bourgeois éclairé qui semble d'abord ne reprocher aux humbles que de faire un mauvais usage de la foi, au fond leur reproche d'en faire usage du tout. Il ne veut pas, dit-il, de ces « petites pratiques de dévotion », qui ne rappellent point les « grandes idées de la religion »[28]. Mais au fond, c'est aux dévots mêmes qu'il s'attaque. S'il ne veut pas qu'on mêle trop Dieu aux affaires de ce monde, c'est qu'il ne croit plus que la divinité y soit pour beaucoup. Aussi faut-il se méfier du bourgeois, quand il prend la défense de la religion contre le « peuple ». Il y a telle pratique dans les campagnes, qui « est pour la classe éclairée de la société une matière de plaisanterie »[29], et qui, somme toute, n'est pourtant qu'une manifestation de la foi en Dieu. Ainsi par exemple, les bourgeois trouvent plaisants ces curés de campagne, qui après avoir dit journellement des messes pour préserver les vendanges de la grêle, réclament leur part de la récolte. D'abord la « classe éclairée » ne semble s'élever que contre un usage peu digne du caractère sacré des ministres de l'Église. Cela n'est pas de notre sujet. Ensuite, elle trouve peut-être que la pratique en elle-même est quelque peu superstitieuse. Mais au fond les divergences entre la classe éclairée et celle qui ne l'est pas, sont plus profondes. Le bourgeois ne saurait plus croire que son Dieu fût pour quelque chose dans les bonnes et les mauvaises vendanges, tandis que la foi des humbles ne pourrait admettre que Dieu s'en désintéressât.

Il s'est donc formé ainsi deux classes sociales, toutes deux censées croire ce que l'Église enseigne, mais qui ne se comprennent plus. Si dans l'une, on continue à faire usage et même à étendre l'usage de la foi, dans l'autre on a peur d'y toucher et de l'appliquer aux faits. Le mauvais emploi qu'en fait parfois l'humble habitant des campagnes incitera le bourgeois à faire preuve

d'une grande discrétion à ce sujet : incrédules les uns, superstitieux les autres. Ce qui distingue la bourgeoisie du peuple, c'est précisément qu'elle n'est pas superstitieuse. On pourrait même dire que jamais le bourgeois ne sent mieux ce qui fait son caractère propre, qu'en se comparant aux humbles habitants des campagnes, qui continuent à croire d'une foi naïve et robuste. Il se sait être bourgeois, homme éclairé, et ce qui le lui prouve, c'est qu'il sait faire la part des choses, et qu'il ne s'attend plus à voir intervenir Dieu et ses saints, dans le cours des événements, avec des miracles.

§ 3. Les deux Mondes.

« Tout est plein aujourd'hui de chrétiens philosophes, et de fidèles juges de la foi, dit Massillon. On adoucit tout ; on donne un air de raison à tout : en retenant le fond de la doctrine chrétienne et de l'espérance en Jésus-Christ, on croit se faire une religion plus saine, en se la faisant plus claire et plus intelligible : tout ce qui tient tant soit peu du prodige et du surprenant, on s'en défie »[30]. Dans le monde que s'est formé le bourgeois, il n'y a plus de place pour le merveilleux ; c'est un monde fermé aux miracles. « Tout ce qui tient du prodige devient suspect »[31], dit le R.P. Élisée. Il n'y a pas seulement les mystères auxquels les gens éclairés ne croient plus, il y a le mystère, tout ce monde du merveilleux, le monde du Dieu des chrétiens et de ses saints, qui ne leur apparaît plus que dans le lointain. « De dessein arrêté, par principe, par système, il ne faut rien croire de surnaturel ; il faut que le seul nom de Miracle excite la risée dans les gens du monde, et que nous leur fassions pitié, nous qui croyons les Miracles, lorsqu'ils sont évidents »[32], dit l'abbé Molinier.

Les apologistes de la religion discuteront avec les enfants du siècle ; ils citeront des témoins, pour prouver la vérité des miracles, comme s'il s'agissait d'un fait quelconque parfaitement admissible, qu'on peut établir, en invoquant des autorités. La religion « convient, diront-ils, qu'elle propose à croire des

choses incompréhensibles », mais elle « offre d'en prouver la vérité par des preuves de fait, qu'elle consent qu'on examine à la rigueur »[33]. Mais les faits sur lesquels sont fondés les mystères, sont eux-mêmes des « faits miraculeux »[34], et ainsi les enfants du siècle, quelque soumis qu'ils soient à l'autorité de l'Église, ne pourront les croire. Ils continueront à refuser « les miracles à une religion qui n'est fondée que sur eux, et qui est le plus grand de tous les miracles elle-même »[35]. Et si les défenseurs de l'Église se font pressants, ils demanderont pourquoi Dieu ne fait pas « aujourd'hui des miracles », et diront : « nous croirions »[36]. La question qu'ils poseront à leur curé a un sens profond. Le monde d'aujourd'hui ne permet plus de miracles, les miracles sont du temps passé, leur passé à eux quand ils étaient jeunes, le passé de l'humanité qui croyait encore aux mystères et au merveilleux. Ce monde, si vraiment il existe encore, n'existe plus que chez les simples fidèles, qui continuent à y croire. La foi est devenue « l'apanage du vulgaire crédule »[37], « l'apanage des hommes simples et superstitieux »[38].

« Toute foi est traitée de simplicité », dit l'évêque de Langres[39]. « Pitoyables hommes », dira l'enfant du siècle, en parlant de ceux qui croient, « faibles esprits, bonnes gens qui sont la dupe de leur imagination effrayée »[40]. « Que vous êtes simple de croire tout ce que disent les Prêtres, dira-t-il à ceux qui continuent à croire comme par le passé. Faites comme moi, qui ne suis pas si crédule. Je crois ce que je vois, ce que j'entends ; c'est la bonne façon et la bonne philosophie »[41]. L'enfant du siècle, en parlant ainsi, peut-être n'a-t-il pas voulu s'élever contre toute religion ; il a renvoyé « au peuple, comme disait Massillon, la croyance de tant de faits merveilleux que l'histoire de la religion nous a conservés »[42], et a retenu pour lui-même de la foi ce qui est « raisonnable ». Aussi pourra-t-il continuer à dire du bien de la morale chrétienne, et à affirmer qu'il croit en Dieu, mais cela n'empêche que si pour les uns la foi est restée réalité, leur réalité, dans laquelle ils vivent et ils meurent,

pour les autres, tout ce qu'elle contient de mystère est devenu légende, conte de fées.

« Pour détruire la superstition des anciens temps, fallait-il, par un remède dévorant, attaquer la religion même ? »[43] demande un prédicateur du temps. Les enfants du siècle ne savent plus faire la différence et beaucoup d'entre eux oseront « traiter de superstitions et de rêveries », les dogmes mêmes qu'enseigne l'Église[44], ou bien les acceptant encore, ils voudraient les détacher de ce fond mystérieux, qui est d'un autre temps, et qu'on ne saurait plus admettre, sans être des « personnages gothiques, attachés à de vieux préjugés »[45]. Ils se méfient du merveilleux, ils veulent ne plus croire, pour ne pas être crédules. « Ils ne voient de sagesse et de vrai usage de la raison, qu'à ne pas croire », disait l'abbé Molinier[46].

Ce sont deux esprits qui existent l'un à côté de l'autre, deux mondes, pourrait-on dire, le monde ancien et le monde nouveau. Le bourgeois, pour s'affirmer lui-même aura besoin pour ainsi dire de se faire incrédule ; le manque de foi que lui reprochent les prédicateurs fait partie de sa conscience de classe. Il y a les *bonnes gens,* et il y a l'honnête homme qui sait raisonner ; il y a le bourgeois et il y a le peuple.

Le peuple continuera donc à croire, à croire ce qu'il y a de mystérieux dans la religion, et aussi en dehors de la religion. Tandis que le bourgeois à perdu la foi des simples, il se trouve encore en France « des classes entières qui ne se doutent pas même des efforts qui ont été faits pour la détruire », pourra dire l'archevêque de Toulouse, député à l'Assemblée Nationale[47]. « Dira-t-on... que le peuple a cessé de croire ? demande, en 1790, Jauffret. « Mais il n'est pas vrai premièrement, répond-il, que la partie la plus nombreuse ait cessé de croire. J'en atteste le témoignage des Pasteurs de nos campagnes, et même celui des Pasteurs de nos cités. Ils vous assureront tous, que la multitude croit encore, et souvent jusqu'à la superstition. Il est vrai, ajoute-t-il, que la partie la plus éclairée est aussi la plus incrédule »[48].

Il arrive aussi que ceux qui sont du « peuple », quoique ayant une conscience de classe, bien moins développée que leurs maîtres, se rendent compte de la différence qui les sépare de ceux-ci, en matière de foi. On lit dans un document du temps de la Révolution. : « Voici comme en parlent à leurs paroissiens les dignes pasteurs : Hélas, mes très chers frères, leur disent-ils, dans l'amertume de leur âme : il n'y a plus de foi ni de religion dans les villes, nous a-t-on assuré, faisons donc tous nos efforts pour conserver dans nos campagnes ce sacré dépôt que Dieu nous a confié »[49]. Il pourra se faire alors que ce peuple se tourne contre les bourgeois, auxquels il dira « beaucoup d'injures, entr'autres qu'ils veulent changer la religion, même le Bon Dieu », et qu'il les accuse de n'avoir « point de religion »[50].

Il s'est donc formé deux classes sociales distinctes, et ce qui les différencie entre elles, c'est précisément leur attitude envers le monde religieux. Elles vivent l'une à côté de l'autre, sans souvent se comprendre, et de ce fait pourront naître plus tard des tensions et des conflits. Il serait faux toutefois de vouloir établir entre elles des cloisons étanches, comme s'il s'agissait de deux esprits en tout différents, et comme si l'une était composée de fidèles, dent la foi serait restée entièrement intacte, l'autre de « philosophes », qui ne croiraient plus rien. « Le peuple, l'artisan, l'habitant des campagnes secouent le joug de la religion »[51], dit un écrivain du temps, nous décrivant l'état actuel de l'Église, « La Religion est jugée dans les ateliers ! La philosophie. descendue jusqu'aux derniers rangs, a fait partout des penseurs »[52], dira un autre. C'est là, nous le savons, une observation qui ne doit pas être trop généralisée. Mais il est vrai que les temps ne sont plus, où on pouvait dire avec Bayle, qu'il « n'est presque point nécessaire d'écrire des livres, pour prouver au peuple et aux esprits du commun la vérité du Christianisme. Ils n'en doutent point, continuait-il, ou s'ils en doutent, c'est brutalement, et sans pouvoir disputer sur cela, faute de principes. Ainsi, ou c'est une peine perdue de vouloir disputer avec eux, ou un travail qui n'est nullement nécessaire, parce qu'ils sont très peu sujets à avoir

des doutes, et qu'à leur égard les preuves de conscience et de sentiment sont plus efficaces que la théologie et la philosophie les plus solides[53]... » Les choses depuis ont changé. « Tous les coins du royaume, jusqu'à nos misérables villages, retentissent des cris de l'impiété »[54], déclare le curé de Gap. C'est que les « colporteurs répandent dans les campagnes, aussi bien que dans les villes, je ne sais combien de misérables brochures également propres à corrompre la pureté des mœurs et la simplicité de la foi... Les personnes du bas peuple... se moquent ensuite des prônes de leur Curé »[55].

On se demandera peut-être comment sur des paysans illettrés en partie, ce qui est écrit dans des brochures peut exercer une influence. Écoutons ce que dit à ce sujet le curé de Gap. « Mais les paysans ne lisent point..., mais les artisans ne lisent guère », lui objecte-t-on. « Cela est vrai, répond-il, mais ce peuple a des yeux, et il voit, mais ce peuple a des oreilles, et il entend. Ce domestique assiste à la Messe de la Paroisse et au Prône de son curé, qui lui explique l'Évangile, et lui dit de fort bonnes choses ; de retour à la maison, il trouve un maître ou une maîtresse, qui lui en disent de fort mauvaises », Et plus loin : « Ce paysan ne sait pas lire », mais « ce Monsieur, qui sortit autrefois de son village, pour chercher fortune, et qui après l'avoir faite, on ne sait comment, est venu s'y remontrer sous un nouveau plumage ; ce Monsieur sait lire, et il a lu ; s'il n'a pas lu, il a vu, dit-il, et entendu parler des gens comme il faut, des gens éclairés, des gens d'esprit : il vient maintenant éclairer ses compatriotes : quoi ! vous faites ceci ? Vous croyez cela ? Que vous êtes simples ! C'en est assez quelquefois pour gâter l'esprit d'un paysan, pour lui faire révoquer en doute les vérités les plus saintes de la religion »[56].

L'Église ne peut empêcher l'action que tout naturellement les influences de la bourgeoisie exercent sur l'esprit du peuple. Le prestige dent le bourgeois jouit auprès de l'homme du peuple, repose sur un ensemble de conditions morales et économiques, que l'Église ne saurait modifier. Aussi s'il arrive que ceux qui autrefois étaient de simples croyants adoptent le langage des gens

éclairés, est-ce bien pour se prouver à eux-mêmes et aux autres, qu'ils sont d'une classe plus élevée, qu'ils sont devenus à leur tour des « gens d'une certaine façon ». C'est là une preuve de plus que la religion est devenue l'affaire du peuple. Pour être bourgeois, il faut ne pas croire. Cet homme qui « regarde avec mépris et comme du haut de sa grandeur, ce pauvre peuple qui assiste avec respect aux saints Mystères », cet homme qui « se croit un personnage distingué parce qu'il ne fait pas comme les autres des inclinations, des génuflexions, des prières », et qui dit à son curé, « avec un ton d'orgueil qui fait pitié : On ne me fait pas peur du Diable, je ne suis pas *peuple* ; les livres de dévotion sont pour les ignorants et le chapelet pour les bonnes femmes »[57], en même temps qu'il renie sa religion, établit une distinction entre deux classes sociales, il fait en quelque sorte une déclaration, pour faire reconnaître ses droits de bourgeoisie. Et c'est aussi pourquoi les curés luttent en vain contre l'incrédulité du bourgeois ; il ne peut abandonner son droit. Croire, ce serait pour lui en quelque sorte déroger à sa dignité nouvellement acquise, ce serait descendre au lieu de monter, ce serait se voir confondu dans cette masse anonyme, dans ce « menu peuple », dent précisément il veut se distinguer.

Ainsi l'incrédulité se confond avec l'idée du bourgeois, elle est en quelque sorte devenue la marque distinctive d'une classe. L'incrédule, dans ses débuts, l'était à proprement parler pour son propre compte, l'Église lui reprochait son « esprit de singularité ». Il n'était pas comme les autres, qui tous continuaient à croire, il s'était défait des préjugés, qu'il savait être ceux de tout le monde. Le curé le montrait pour ainsi dire du doigt ; c'était une brebis égarée qu'il fallait ramener au bercail. Cet incrédule, il est vrai, n'était pas tout à fait isolé, et il en avait trouvé d'autres, qui pensaient comme lui ; il avait eu son groupe. Mais ce groupe, en somme, n'avait toujours eu qu'une existence factice ; ceux qui en faisaient partie s'étaient placés pour ainsi dire délibérément, en dehors de la société, dent la plupart du temps, ils ne bravaient pas seulement les préjugés religieux, mais encore les sentiments moraux. Le curé les dénonçait aux autres,

qui voulaient rester des gens comme il faut, et continuer à vivre de la vie commune. Mais peu à peu l'incrédulité devint légitime, elle acquit un caractère moral ; par le fait même de devenir partie intégrante de la conscience d'une classe, de la bourgeoisie : elle se fit bourgeoise. D'un phénomène d'ordre individuel ou limité à certains groupements isolés, elle se transforma en une manifestation de la vie collective.

Devant cette nouvelle forme d'incrédulité, qui n'est plus le fait d'individus, ni de groupements isolés, l'Église se trouve d'abord complètement désemparée. Elle n'aperçoit au début qu'un nombre effroyable d'incrédules, qui augmente tous les jours. « Une simple brochure, dent le style est séduisant, forme dans un jour mille incrédules... »[58], dit un apologiste du temps. L'Église voudrait prendre à part, chacun de ces mille incrédules, lui montrer qu'il a tort, qu'il s'est laissé égarer par ses passions, qu'il a tout à craindre pour l'autre vie, etc. Mais ce n'est pas lui, à proprement dire, qui est devenu incrédule ; c'est toute sa classe, et c'est sa conscience de classe qui répond pour lui quand vous l'interpellez individuellement. Lui, un pécheur ? Peut-être. Mais sa classe, la bourgeoisie, peut-on la damner ? Il risque son salut, l'Église ne comprend pas la sécurité dent il fait preuve, quand on lui en parle. Mais ce n'est pas lui qui aura à répondre de ses convictions, au jugement dernier : c'est sa classe, c'est la bourgeoisie. Dieu enverra-t-il aux enfers toute une classe, la classe des honnêtes gens ? Que lui restera-t-il donc pour peupler le ciel ? Le menu peuple, la populace ? C'est ce qu'il ne saurait croire. D'ailleurs, les gens du peuple, pour être plus crédules, eh sont-ils donc meilleurs ? « Ils fréquentent les Sacrements dit-on : mais chez eux la bonne foi et la probité sont très rares. Ils ne manqueraient pas un office, ils vont à toutes les processions, ils sont de toutes les confréries ; mais ils se lèvent la nuit pour piller nos jardins, voler nos fruits, vendanger nos vignes... Ils sont dévots à l'Église, ils prient longtemps, ils joignent les mains, baisent la terre : mais au sortir de là ils vont au cabaret, ils

s'enivrent, ils n'ont dans la bouche que des jurements et des paroles grossières »[59].

La foi était un fait d'ordre collectif. Il en sera de même de l'incrédulité. La lutte engagée maintenant, se livre entre deux puissances ayant toutes les deux un caractère *collectif :* l'Église et la bourgeoisie. L'incrédulité semble entrer dans la définition de la bourgeoisie même, comme la foi définit le peuple. C'est aussi pourquoi, vouloir convertir le bourgeois, c'est en quelque sorte lui demander de cesser d'être bourgeois, c'est lui proposer de redevenir « peuple ». Cela n'implique pas qu'il soit hostile à toute religion. Il pourra parfaitement dire qu'il faut « une religion pour le peuple », et même avouer que « le christianisme est sans contredit, ce qu'on peut lui donner de mieux »[60]. Mais en le disant, il prouve précisément qu'il sait faire la différence entre ceux de sa classe et les autres qui n'en sont pas. Car si la religion est bonne pour le peuple, et même nécessaire, lui, il pourra s'en passer tout en restant ce qu'il est : un parfait honnête homme. La distinction entre les deux classes, la bourgeoisie et le peuple est un fait acquis ; et c'est précisément l'attitude de chacune d'elles en face de la religion qui a permis de les distinguer. Cela ne veut pas dire que tout bourgeois soit nécessairement « un incrédule », tandis que le peuple est resté croyant. Mais ce qui est vrai, c'est que si le bourgeois a conservé quelque chose de l'ancienne foi, c'est pour ainsi dire à titre individuel, et non en tant que bourgeois. Ou autrement dit : la religion ne fait plus partie de sa conscience de classe, qui précisément le prédisposait à ne pas croire. Les gens du peuple continueront à dire : *nous* croyons ; le bourgeois, tel bourgeois, ne pourra toujours que dire : *je* crois. Et pour lui, ce qu'il croit ne sera toujours que quelque chose qui s'ajoute à la vie, qui ne modifie pas son acquis profane, qui ne change rien à cet ensemble de motifs, dent l'homme du peuple continue à s'inspirer dans la vie de tous les jours. Pour le peuple, la foi reste intégrée à la vie, et s'y confond.

« Sa religion, c'est-à-dire, la religion telle qu'il la conçoit, est devenue pour lui la plus forte, et, pour ainsi dire, l'unique habitude morale de sa vie »[61]. C'est ainsi que dans un rapport lu à l'Assemblée Législative, on nous décrit l'esprit du paysan de la Vendée. La religion, pour le peuple, est intimement liée à la vie collective, dent elle forme un des fondements. On ne se sentirait plus chez soi, on ne serait plus en communauté avec ses voisins, si on cessait d'appartenir à l'Église. On est catholique, comme on est sujet du roi, comme on porte un nom, comme on appartient à une ville, à un village, à une famille. Le fait d'être catholique, pour la plupart, n'a rien que de très naturel, comme tout ce qui rattache l'individu à son milieu, à sa communauté, à son pays. Aussi les simples fidèles ne sauraient-ils se passer de leur religion ; c'est elle qui leur crée une vie commune, qui leur fait sentir qu'ils font partie d'une communauté. C'est dans l'Église qu'ils se rassemblent, c'est lors des fêtes, que ceux qui souvent vivent loin les uns des autres, se rencontrent pour s'unir dans les mêmes sentiments. « Dans les cantons peu peuplés, où les habitants sont épars, ils ne peuvent se rassembler, s'instruire, faire profession publique de Christianisme que les jours de fête : si on les leur retranchait, l'on parviendrait bientôt à les abrutir »[62]. Aussi les habitants de la campagne sont-ils restés attachés au culte. « Il est faux que le culte extérieur soit devenu indifférent au peuple ; le contraire est prouvé par la foule rassemblée dans nos Églises les jours de fête, au grand regret des incrédules. Dans les campagnes, où le peuple a encore plus de piété que dans les villes, aucun particulier ne manque d'assister aux offices divins, lorsqu'il le peut, souvent même il assiste à la messe les jours ouvriers »[63]. Et le peuple, fidèle à ses anciennes habitudes ne voudra pas qu'on y apporte le moindre changement. Il crie « contre Nos seigneurs les Prélats, parce qu'ils ont sagement retranché certaines Fêtes »[64]. « Quels propos n'avez-vous pas tenus, dit le curé de Gap à ses auditeurs, lorsque vous avez vu paraître un missel et un bréviaire nouveau, un nouveau chant, et quelque cérémonie nouvelle ? »[65]. Tout ce qui concerne le culte de leurs paroisses est leur chose. « L'Église

Paroissiale est donc la vraie maison des fidèles, et en qualité de Paroissiens, ils ont un droit acquis sur tous les biens dont elle est remplie : droit acquis aux Sacrements qu'on y donne, aux prières qu'on y fait, aux instructions qu'on y entend, à toutes les grâces qu'on y distribue... »[66].

On ne saurait nier que les bourgeois eux aussi, en grande partie, n'eussent conservé des habitudes religieuses. Mais si le bourgeois continue à aller à l'église, est-il encore de l'Église ? C'est évidemment son Église, il est resté catholique, mais il est plutôt bourgeois et catholique, qu'il n'est bourgeois catholique. Il a sa vie en dehors de l'Église, une vie qui dans une large mesure se suffit à elle-même. L'Église, pour lui, a cessé d'être cette grande communauté, dans laquelle on vit et on meurt. On pourrait dire qu'il conserve son caractère de profane, même à l'église ; il n'y est que de passage. C'est un étranger dans le sein même de l'Église, comme ne cesseront de le dire les prédicateurs. Il n'est pas de la communauté, il n'est pas chez lui, quand il est à l'église.

C'est ainsi que s'est faite une sorte de séparation de la bourgeoisie et de l'Église. Le bourgeois qui parle de l'Église, l'apprécie ou la condamne en profane. Il ne la juge plus par l'intérieur. Quand plus tard, pendant la Révolution, il se demandera ce que dans le nouvel ordre social et politique, il faut faire de l'Église, il se posera la question, moins pour lui-même que pour ceux qui ne sont pas de sa classe, pour le peuple d'une part, et pour les curés de l'autre, qui dans son idée sont étroitement unis entr'eux, tandis que lui-même, se plaçant en dehors de l'Église, il jugera en témoin impartial de l'utilité de la religion.

---

1 Bossuet. *Conférence avec* M. *Claude sur la Matière de l'Eglise*.

2 Bergier. *Dictionnaire de Théologie*, extrait de l'*Encyclopédie méthodique* tome III, article : *Foi*.

3 *Ibid.,* tome IV, article : *Implicite.*

4 *Ibid.,* tome III, article : *Foi.* Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre le livre qui a pour titre : l'*Emile ou de l'Education.* 1762.

5 Pelvert. *Lettre d'un Théotogien à M***,* où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les Incrédules. 1776, pages 142 et suiv.

6 L'abbé Fleury. *Grand Catéchisme historique*. *Œuvres,* 1837, page 434.

7 Réguis. *Op. cit.,* tome I^er^, *1^re^ Dominicale*, 1803, pages 73 et suiv

8 Henry-Marie Boudon. *La Science sacrée du Catéchisme.* 1749, pages 16 et suiv.

9 Caraccioli. *La Religion de l'honnête Homme.* 1766, page 212.

10 Boudon. *De la Sainteté de l'Etat ecclésiastique,* 1765, page 181.

11 *Ibid.,* page 358.

12 Champion de Pontallier. *Le Théologien philosophe,* 1786, tome 1^er^, page 130.

13 Boudon. *La Science sacrée du Catéchisme*. 1749 page 82.

14 Boudon. *De la Sainteté de l'Etat ecclésiastique*, pages 174 et suiv.

15 *Ibid.. La Science sacrée du Catéchisme,* pages 78 et suiv.

16 *Ibid. De la Sainteté de l'Etat ecclésiastique,* page 176.

17 Grivel. *Théorie de l'Education,* 1783, tome III, page 136.

18 Bossuet. *Discours sur l'Histoire universelle*.

19 Molinier. *Sermons choisis sur les Mystères...*, 1730, tome I^er^, page 248, *Sermon sur la Vérité de la Religion Chrétienne.*

20 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, *2^e^ Dominicale,* page 218.

21 *Ibid.,* tome III, 2^e^ *Dominicale,* pages 243 et suiv.

22 Philipon de la Madelaine. *Vues patriotiques sur l'Éducation du Peuple,* tant *des Villes que des Campagnes,* 1783, pages 235 et suiv.

23 *Ibid.,* page 239.

24 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, 2^e^ *Dominicale,* pages 232 et suiv,

25 *L'Alambic moral ou Analyse raisonnée de tout ce qui a rapport* à *l'Homme*, 1773. Article : *Superstition.*

26 Lamennais. *Œuvres,* tome V, page 46. *Réflexions sur l'état de l'Église en France*. Éd. de 1844.

27 Massillon. *Œuvres,* Ed. Lefèvre, tome I^er^, page 88. *Sermon pour le jour de Noël.*

28 De la Chalotais. *Essai sur l'Éducation nationale...* 1763

29 Lettre d'un curé, datée de Salagnon, près Bourgoin eu Dauphiné, 1790, 25 mars. Archives Nationales, D. XIX, 48.

30 Massillon. *Œuvres,* tome II, page 32. *Sermon pour la fête de l'Incarnation.*

31 Élisée. *Sermons,* tome I^er^, page 23,1785.

32 Molinier. *Op. cit.,* tome I^er^, *Sermon sur la Vérité de la Religion Chrétienne.*

33 Trublet. *Essais sur divers sujets de Littérature et de Morale.* 2^e^ édition, 1737, page 429.

34 Massillon. *Œuvres,* tome I^er^, page 142. *Sermon sur la Vérité de la Religion.*

35 *Ibid.,* page 88. *Sermon pour le jour de Noël.*

36 Molinier. *Op. cit.,* tome I^er^, page 246.

37 Fumel. *Instruction pastorale de Mgr l'Évêque de Lodève sur les Sources de l'Incrédulité du Siècle,* page 5,1765.

38 Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre le livre qui a pour titre : *De l'Esprit.*

39 Évêque-Duc de Langres. *Instruction pastorale sur l'Excellence de la Religion,* 1786, page 6.

40 Molinier. *Op. cit.,* tome IV, page 264. *Sermon pour le premier lundi de Carême.*

41 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, *2e Dominicale,* page 356.

42 Massillon. *Œuvres,* tome Ier, pages 88 et suiv. *Sermon pour le jour de Noël.*

43 Beauvais. *Œuvres,* tome IV, page 346. Éd. de 1807. *Oraison funèbre du comte du Muy*.

44 Caraccioli. *Op. cit.,* page 169.

45 *Ibid.,* page 224.

46 Molinier. *Op. cit.,* tome 1er, page 161. *Sermon sur la Vérité de la Religion Chrétienne.*

47 L'Archevêque de Toulouse. *Considérations sur les Limites de la Puissance spirituelle et de la Puissance civile,* Barruel. « Collection ecclésiastique », tome II, page 476,1791,

48 Jauffret. *De la Religion à l'Assemblée Nationale*, pages 4 et suiv.

49 Paroissiens de Landemont dans le Bas-Anjou à l'Assemblée Nationale. 1789. Archives Nationales, DXIX, 23.

50 Information faite par l'un des juges du tribunal de district de Challans à l'occasion des troubles et insurrections qui ont eu lieu dans plusieurs paroisses dudit district. 1791. Archives Nat., DXXIX, 15.

51 B. Lambert. *Réflexions sur l'Élal actuel de l'Eglise.* 1787, page 2.

52 Gros de Besplas. Les Causes *du Bonheur publie...* 1774, tome II, page 90.

53 Bayle. *Œuvres diverses,* tome Ier, page 173.

54 Réguis. *Op. cit.,* tome III, 2e *Dominicale,* pages 80 et suiv.

55 *Ibid.,* tome 1er, 2e *Dominicale,* page 217.

56 *Ibid.,* tome Ier, *2e Dominicale,* page 430.

57 *Ibid.,* tome Ier, 2re *Dominicale*, page 44.

58 Caraccioli. *La Religion de l'honnête Homme,* page 198.

59 Reguis. *Op. cit.,* tome Ier, 1er *Dominicale,* pages 308 et suiv.

60 *Ibid.*, tome III, 2e *Dominicale,* page 375.

61 Gallois et Gensoné, envoyés dans les départements de la Vendée et des Deux-Sèvres. *Rapport* fait à l'Assemblée Nationale le 9 octobre 1791.

62 Bergier. *Op. cit.* Article : *Fêle,* tome III

63 *Ibid.* Article : *Culte.*

64 Réguis. *Op. cit.,* tome II, *1re Dominicale,* page 223.

65 *Ibid.,* tome III, 2e *Dominicale,* pages 99 et suiv.

66 *Ibid.,* tome II, *1re Dominicale,* page 76.

IV

Prêtres et Laïcs

« Si nous considérons l'Église comme le corps mystique de Jésus-Christ, dit Fénelon, elle doit toujours conserver en elle l'image du corps naturel du Sauveur, qu'elle représente ». « C'est le Saint-Esprit qui anime et qui organise tout ce grand corps : il imprime à tout le corps un mouvement de soumission et de docilité pour les parties principales, qui tiennent lieu de la tête ; il imprime à ceux qu'il rend ainsi les chefs de tout le corps, le mouvement de sagesse, d'intelligence, d'autorité et de direction ; il donne aux yeux de voir et d'éclairer tout le reste du corps ; il donne aux oreilles d'entendre et d'être l'ouïe commune de tous les membres ; il donne à la bouche de parler pour tous et à tous ». Mais il semble maintenant que dans cette Église qui, « animée par le Saint-Esprit », est un « vrai tout réel, un corps vivant avec ses organes »[1], il y ait pour ainsi dire des troubles de circulation, que les organes ne fonctionnent plus à l'unisson, que ce ne soit plus la même vie qui anime la tête et les membres. La bourgeoisie, en grande partie, mène une existence à part ; elle a des yeux pour voir, une sagesse, une intelligence à elle ; elle se place en face de l'Église et la juge par le dehors.

De tous temps, l'Église avait dû faire une distinction entre la tête et les membres, entre « l'Église enseignante » et « l'Église écoutante ». L'Église enseignante, ce sont les évêques et les prêtres ; l'Église écoutante, ce sont les fidèles, qui doivent recevoir avec docilité ce que leur disent les pasteurs. Ainsi, « les Fidèles ne doivent point se mêler de raisonner ni de critiquer ; ils doivent

écouter ce qu'on leur enseigne avec une entière soumission »[2]. Une telle distinction semblait être devenue plus nécessaire que jamais, dans les temps modernes, où tant de laïcs indiscrets se mêlent des choses de la foi. « Si l'usage de distinguer l'Église enseignante de celle qui croit ce qu'on lui enseigne, est devenu plus commun de nos jours, c'est qu'il a été nécessaire d'opposer cette distinction à des erreurs nouvellement enfantées, ou reproduites avec un nouvel acharnement »[3]. Mais cette distinction, toute nécessaire qu'elle eût pu paraître, devait, si on la poussait plus loin, pour ainsi dire rompre l'unité de l'Église. Il y a ceux qui enseignent et ceux qui écoutent ; mais ceux qui écoutent ne sont pour ainsi dire pas l'Église, au même titre que les autres. « Les fidèles sont aussi l'Église, mais l'Église écoutante »[4]. Ils écoutent ou ils n'écoutent pas, ils prennent ou ils laissent ; mais tous, ils parlent de l'Église comme de quelque chose qui leur serait extérieur, comme d'une organisation qui existerait en dehors d'eux, représentée par un ensemble de personnes dent ce serait le métier de prêcher la religion, de défendre la foi.

« Je sais, dit le Père Berruyer, que les incrédules se flattent d'échapper à nos justes reproches, en y répondant de cet air badin, dent ils savent si bien couvrir leur faiblesse ; que des personnes de notre profession et de notre caractère ne sont pas croyables au sujet de la religion ; qu'en la défendant nous faisons notre métier (car c'est ainsi qu'il leur plaît de s'exprimer) ; que nous sommes payés pour parler le langage de la dévotion, et pour prendre le ton de la piété »[5]. La religion n'est pas son affaire, le bourgeois en a la conviction. Il y a d'une part l'être profane et de l'autre le prêtre. Il y a d'une part son monde à lui, où il est tout, et de l'autre ce monde gardé par les prêtres dont il se désintéresse de plus en plus.

Le Père Berruyer, dans l'*Introduction de l'Histoire du Peuple de Dieu,* se plaint de l'état « d'indolence paresseuse et de léthargie mortelle, où languissent une partie des Chrétiens dans le sein du Christianisme »[6]. « C'est qu'on ne trouve plus aujourd'hui, chez la plupart des chrétiens, qu'une indifférence, une

insensibilité mortelle pour les biens et les maux de l'Église », dit le curé de Gap. « Nous sommes des membres morts, continue-t-il, puisque nous ne sentons plus ni le bien, ni le mal du corps dent nous faisons partie »[7]. On continuera à se dire catholique, mais sans que cela signifie grand'chose dans l'ordre des convictions. Il y a « partout une foule de chrétiens, qui vivent à peu près comme s'ils ne l'étaient pas », constate encore le curé de Gap[8]. Le fait d'appartenir à l'Église ne signifie nullement pour le bourgeois qu'il soit solidaire des intérêts de celle-ci. Il y a ceux dent c'est l'affaire de s'occuper de ce qui concerne l'Église : ce sont les ecclésiastiques. Le laïc, par contre, ne voit aucune raison de se mettre en frais ; il ne veut pas « se faire des affaires pour la religion »[9].

« D'où vient, dit vers la fin du siècle, Champion de Pontallier, que les Fidèles, qui étaient autrefois soldats, sont devenus spectateurs oisifs de la guerre impitoyable qu'on fait tous les jours à leur Mère...? ». L'Eglise ne peut plus compter sur ses enfants, elle manque de cadres, elle n'a plus de soldats courageux, qui seraient prêts à la défendre. « Ce ne sont pas les impies et les libertins de profession, ni des âmes malheureusement et notoirement livrées à l'imposture et à la noirceur, qui portent au Christianisme les coups les plus dangereux ; ce sont les hommes indécis dans leur conduite, comme dans leurs sentiments. L'Église est un grand corps d'armée toujours en marche et en ordre de bataille. Les transfuges qui passent chez les ennemis, ou les déserteurs qui se retirent mécontents, ne l'affaiblissent guère. Elle souffre infiniment plus de ces lâches soldats, qui conservant l'uniforme de braves gens, plient au moindre choc, se dérangent de leur ligne, et par ce mouvement seul entraînent la déroute de la plupart des troupes »[10].

Mais pourquoi les profanes se feraient-ils encore les défenseurs de l'Église, qui pour eux n'est plus en quelque sorte qu'une maison habitée par des prêtres, dent c'est la fonction de défendre leurs propres intérêts ? Ils forment un état à part, et nécessairement le bourgeois verra en eux des rivaux. « Il n'est pas rare

de rencontrer, dit Beurier, même parmi ceux qui ont encore dans le cœur un fond de religion, des hommes qui... répètent d'après eux (sc. les incrédules) des invectives contre les ministres d'une Religion qu'ils ne haïssent pas »[11]. Ce sont les antiprêtres, comme les dénomme Beurier, et ils sont nombreux parmi les gens d'une certaine façon. « Combien ne trouve-t-on pas dans les compagnies d'un certain monde, de ces hommes pour lesquels il n'y a rien de sacré, qui ne respectent ni les papes, ni les cardinaux, ni les évêques, et à plus forte raison, ni les prêtres, ni les religieux, ni les religieuses... Tel homme qui, par lui-même, ne leur déplairait pas, s'il n'était ni prêtre, ni moine, deviendra la victime de leur haine, parce qu'il est l'un ou l'autre. Les vertus mêmes de ces hommes dévoués au culte de la Religion sont tournées en ridicule, ou attribuées à une piété fausse ou hypocrite. On donne à leurs bonnes œuvres le nom de *cagotisme* ou de *bigoterie* »[12]. Toujours aux aguets, les antiprêtres, avec une malice toute particulière, s'acharnent à dépister les fautes des serviteurs de l'Église. « On cherche à les rendre ridicules et à les défigurer par mille traits piquants de satire et de raillerie ; on les prend par tous leurs faibles ; on leur fait des crimes de tout, pour tourner contre la Religion même tous les coups qu'on leur porte »[13]. « S'il échappe aux gens d'Église quelques fautes, car pour être consacrés à Dieu, ils ne cessent pas d'être hommes ; au lieu de tenir ces fautes secrètes, comme la charité le demanderait à l'égard des moindres citoyens, on se fait un criminel plaisir de les publier et de les répandre, quelquefois même de les accroître et de les augmenter »[14].

Le bourgeois est sans pitié. C'est une première lutte qu'il engage pour établir sa supériorité, la lutte contre les prêtres. Dans ces escarmouches, mille fois répétées, qui le mettent aux prises avec les serviteurs de l'Église, il se prépare aux grandes conquêtes. En raillant les prêtres, qui savent mal répondre à ses railleries, il devient conscient de ce qu'il vaut. On lui avait dit de ne pas se mêler des choses de la religion, et de se soumettre à ce que lui disaient ses pasteurs. Mais les serviteurs de Dieu sont-ils meilleurs, sont-ils plus intelligents

que lui ? « Mais il faut, dit-on, être un Saint pour prêcher ; en trouvera-t-on beaucoup de ce caractère ? »[15] Et il répètera qu'il vaut beaucoup mieux être un honnête homme, que de vouloir être un saint. Le bourgeois harcèle les prêtres, il observe l'adversaire, discerne ses points faibles, prend avantage de ses défaillances. « Les prédicateurs sont faits pour prêcher ce qu'ils prêchent ; et là-dessus comme sur bien d'autres choses, ils ne font pas toujours ce qu'ils disent », dira-t-il[16].

Il arrivera souvent aussi au bourgeois de trouver que le curé, bien que revêtu d'une autorité divine, qui devrait le placer au-dessus de lui, en bien des points lui est inférieur. Il est censé être en quelque sorte un expert en matière transcendante. Le bourgeois trouvera que souvent il manque d'intelligence, d'esprit, et même de savoir-vivre. « C'est un homme grossier, il a peu d'esprit, il n'a point d'éducation, il ne sait pas vivre », dira-t-il souvent, en parlant des curés de campagne. L'Église, il est vrai, ne saurait voir dans ce qu'il dit qu'un déplorable malentendu. « Soit, répond le curé de Gap : mais qu'est-ce que tout cela fait au caractère auguste, dent il est revêtu ? »[17] Mais ne faut-il pas que ce curé sache répondre quand les gens éclairés lui posent des questions ; que dans la mesure où le lui permet sa valeur morale ou son intelligence, il soit au moins au niveau de la bourgeoisie ? Les apologistes, ici comme ailleurs, méconnaissent le côté social du problème. Ils expliquent que tel défaut humain ne saurait porter atteinte au caractère sacré du prêtre, mais la question ne se pose pas ainsi. Il s'agit, en fait, de modifications profondes que l'avènement de la bourgeoisie nouvelle apporte aux rapports qui existent ou doivent exister entre les curés et leurs ouailles.

« Un Pasteur, dit le curé de Gap, est comme le père d'une famille nombreuse dans laquelle il se trouve toutes sortes d'esprits, d'humeurs et de caractères ». Il nous décrit ensuite de quels moyens un curé doit user pour maintenir la concorde dans la grande famille et pourvoir au salut de tous. « Chargé devant Dieu de toutes les âmes, il ne doit jamais les perdre de vue ». Ainsi « son esprit

se promène pour ainsi dire de famille en famille », et lorsque enfin, « seul dans sa chambre, » il ouvre le catalogue de ses paroissiens, et les passe tous en revue, bon Jésus ! que de chagrins, que de soupirs, que de larmes ! »[18] Or, cette « grande famille » n'est plus. Ce que le simple ressent, sans avoir besoin « pour cela, ni de grands raisonnements, ni de vues fort étendues », le bourgeois ne le sent plus. Le simple, « voit devant ses yeux son Pasteur et ses frères ; il s'unit à eux de tout son cœur, et par eux à cette grande société de l'Église Catholique, dent il est incapable de connaître l'étendue. Il est uni à son Pasteur, son Pasteur à l'Évêque ; et par son Pasteur et son Évêque, il est uni à tous les Catholiques dispersés en tant de provinces et de royaumes jusqu'aux extrémités de la terre »[19]. Le bourgeois éclairé du siècle n'est plus uni à son pasteur, et de ce fait même, l'union qui devait embrasser tous les membres, ceux qui enseignent aussi bien que ceux qui écoutent, pour beaucoup de catholiques n'est plus qu'un vain mot. Il y a le bourgeois et le prêtre, appartenant à deux mondes différents et nécessairement rivaux. « Ceux qui se sont enrichis, constate le curé de Gap, ont une aversion marquée pour les ministres de l'Église »[20]. Les « gens d'une certaine façon » ne sauraient concéder aux curés une supériorité que le peuple leur accorde aisément.

Alors commence cette longue lutte, que chaque bourgeois semble mener individuellement, et qui pourtant est la lutte de toute une classe. Elle ne prendra lin que lorsque le bourgeois se croira assuré de son triomphe, c'est-à-dire quand il croira désormais inutile de s'attaquer aux curés, pour prouver qu'il est un homme éclairé, un honnête homme. Sa conscience de classe une fois affermie, il ne sentira plus ce besoin de démontrer à lui-même et aux autres qu'il se distingue du peuple. Aussi il ne se disputera plus ou se disputera moins avec les prêtres dont il dira même beaucoup de bien. « Nous avons vu, lisons-nous dans un écrit paru en 1789, que le ton de notre siècle, en dépit de son incrédulité, s'élevait à une sorte d'enthousiasme en faveur de la noble fonction des curés »[21].

La bourgeoisie, à la veille de la Révolution, est assez sûre d'elle-même pour ne plus ressentir le besoin d'avoir raison contre les curés, et généreusement, elle leur propose une alliance. Elle les soutiendra dans leur lutte contre le Haut-Clergé et les nommera par contre ses délégués auprès du peuple. Car il est bien entendu que les curés sont du « peuple », la « bonne bourgeoisie »[22] dédaignant les places des prêtres. Mais c'est précisément ce qui leur permettra de jouer le rôle d'intermédiaires entre la bourgeoisie, qui n'a pas besoin de religion, et les simples, qui en ont besoin pour rester dans la bonne voie et ne pas commettre d'excès.

Ainsi la bourgeoisie aura acquis son autonomie en face de l'Église. Dans ces longues discussions qui ont mis aux prises les serviteurs de l'Église et les « gens d'une certaine façon », le bourgeois, quelles que soient les manières générales et abstraites dent il pose le problème, a plaidé sa propre cause, et élaboré le statut moral qui lui a assuré son indépendance. C'est ce qu on pourrait appeler l'aspect social de l'émancipation religieuse au XVIII^e^ siècle. Les gens éclairés, quand ils s'attaquent à l'Église, renient la foi des simples, ou raillent les curés, ne le font pas simplement en « philosophes », qui spéculeraient sur des problèmes de métaphysique, et en arriveraient à des solutions différentes de celles qu'on trouve dans les livres de théologie ; ils défendent leur cause, ils réclament des droits, ils créent l'homme nouveau. C'est en quelque sorte sous les dehors de discussions qui ne semblent concerner que Dieu et l'univers, la lutte de la bourgeoisie pour son indépendance, pour la conquête d'un patrimoine moral, qui lui permettra de régler ses destinées, sans l'intervention de l'Église.

Il s'est ainsi formé peu à peu, à côté de l'Église, une autre puissance morale, puissance autonome, puissance qui, pas à pas, en opposant ses façons de vivre, ses manières de penser et de sentir à celles qui sont tirées de la tradition religieuse, défend son droit.

Mais avant d'en arriver là et de pouvoir s'installer dans un monde qui fût le sien, le bourgeois avait dû, dans un long et continuel effort, modifier graduellement les sentiments et les idées que le passé lui avait légués. Il était accoutumé à la foi, il craignait l'enfer ; avant d'être ce qu'il deviendra plus tard, il avait commencé, dans le domaine religieux, par être « peuple », et pour devenir ce bourgeois éclairé, qui s'attaque aux curés et qui n'a pas peur du diable, il fallait que des changements profonds eussent modifié les manières de sentir qui lui étaient communes avec tous les fidèles. C'est une sorte d'émancipation intérieure qui devra s'accomplir en lui, avant qu'il puisse lancer le défi aux ministres de l'Église, et suivre sa propre voie. Il a hésité, il a lutté pour ainsi dire contre lui-même, avant de lutter contre les autres ; il s'est essayé à ne pas croire, avant d'être un incrédule ; il a interrogé les ministres de l'Église, pour savoir comment il pourrait croire encore, avant d'en arriver à cette « sécurité », qui déconcerte ceux que l'infini effraie, et qui précisément permettra à la bourgeoisie de se sentir libre, pour achever son œuvre dans le domaine moral et économique.

---

1 Fénelon. *Traité du Ministère des Pasteurs,* ch. II.

2 *Nouvelles Ecclésiastiques,* 27 février, 1780.

3 Le Franc de Pompignan, Evêque du Puy. *Défense des Actes du Clergé de France concernant la Religion,* publiée en l'Assemblée de 1765, page 247.

4 J. Candel. *Les prédicateurs français dans la première moitié du XVIII^e^ siècle,* 1904, page 527.

5 Berruyer. *Histoire du Peuple de Dieu, depuis la Naissance du Messie*, 1755, tome 1^er^, pages IV et suiv.

6 *Ibid.,* page CCLXVI.

7 Réguis. *Op. cit.,* tome III, *2^e^ Dominicale, pages* 267 et suiv.

8 *Ibid.,* tome I^er^, 2^e^ *Dominicale*, page 338.

9 Candel. *Op. cit.,* page 99.

10 Champion de Pontallier. *Op. cit.,* tome I^er^, pages 129 et 128.

11 Beurier. *Conférences ou Discours contre les Ennemis de notre Sainte Religion.* 1779, page 508.

12 *Ibid.,* page 522.

13 *La Religion Chrétienne méditée dans le véritable Esprit de ses Maximes*... 1763, tome V, page 275.

14 Beurier. *Op. cit.,* pages 522 et suiv.

15 L'abbé Boileau. *Pensées choisies.* Nouv. éd., 1718, page 319.

16 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, *2e Dominicale,* page 357.

17 *Ibid.,* tome III, *2e Dominicale,* page 250.

18 Réguis. *Op. cit.,* tome Ier, *1re Dominicale,* pages 404 et suiv.

19 *Les Héxaples ou les Six Colonnes sur la Constitution Unigenitus,* 1721, tome IV, pages 257 et 259.

20 Réguis. *Op. cit.,* tome III, 2e Dominicale, page 247.

21 *Discours phitosophique sur l'Importance du Ministère pastoral...* 1789.

22 Cf. *Avis aux Députés qui doivent représenter la Nation dans l'Assemblée des Etats-Généraux.* 1789, page 57,

PREMIÈRE PARTIE

DIEU. LE PÉCHÉ, LA MORT

I

La Transformation des Idées religieuses

§ 1. Crise de Croyance.

L'émancipation bourgeoise en fait de religion, semble aisément pouvoir être circonscrite entre les deux termes : je crois et je ne crois pas, dent l'un désignerait le point de départ, et l'autre l'aboutissement. Ainsi on dira dans la seconde moitié du siècle : si autrefois on était croyant, maintenant on ne l'est plus. Il importe d'abord peu qu'après l'avoir dit, on cherche à préciser dans quelle mesure cela s'appliquerait à tous les bourgeois, ou seulement à une partie de ceux qui vivent à l'époque des philosophes. C'est le phénomène historique qu'on désigne par émancipation bourgeoise qu'il s'agit avant tout de bien caractériser. Or, il semble que pour pouvoir le faire, il faudrait commencer par préciser ce que signifie croire et ce que signifie ne croire pas.

Autrefois, dit-on, le profane avait la foi, maintenant il l'a perdue. Mais que croyait-il au juste quand il avait la foi, et qu'a-t-il abandonné maintenant qu'il ne l'a plus ? Dira-t-on que c'est bien simple, que tandis que dans le temps, il croyait tout, à présent il ne croit plus rien, et que c'est précisément ce qui fait de lui un incrédule ? Si on prend le terme croire dans son acception stricte, on peut dire qu'il semble bien qu'il en soit ainsi et qu'en fait il ne croit plus rien ; mais si par contre on veut dire tout simplement que tandis que jadis il acceptait la foi dans toute son intégrité, maintenant il la rejette toute entière, ce serait évidemment faux. Car, en effet, la foi ne peut être considérée comme

formant simplement un contenu de la conscience qu'on retrouverait également chez tous les profanes, un système qu'ils rejetteraient ou accepteraient, ainsi qu'ils le feraient de telle opinion, de telle doctrine, qu'ils auraient clairement comprise et jugée par la suite. Tant qu'ils pouvaient se dire croyants, ils ont cru avant de savoir, et ce qu'ils ont su ensuite de la foi, n'en a jamais représenté l'intégrité. Dans la suite des temps, les croyances auront continué à se modifier. Il y aura chez les profanes, oubli, sélection, réduction, transformations de toutes sortes concernant l'étendue et même la qualité de ce qu'on croit. Mais comme on ne peut pas dire qu'ils aient jamais cru tout, on ne peut affirmer non plus qu'en fin de compte, ils n'aient plus rien cru, et en ce sens, il y aura plutôt différence de degré entre le profane de la fin du XVIII^{e} siècle et ses ancêtres, qu'il n'y a opposition totale. Car si le bourgeois a éliminé certaines vérités, ou plutôt si souvent il les a laissé dépérir en lui, il en a gardé d'autres, en les transformant, c'est-à-dire en leur enlevant ce qu'elles avaient de plus particulièrement religieux, en les sécularisant pour ainsi dire, en les intégrant dans son monde profane.

Ainsi, pour prendre un exemple, le bourgeois ne dira pas simplement : je ne crois pas en Dieu, et même il pourra facilement avouer que Dieu existe. Seulement Dieu aura pour ainsi dire changé. Ce qui peut tromper facilement à ce sujet, c'est que les philosophes, ayant donné une place à la divinité dans leur système, et ayant cru, après nous avoir prouvé son existence et décrit ses qualités, l'avoir inventée à nouveau, il pourrait sembler que le profane eût abandonné le Dieu des Chrétiens pour un autre ; tandis que si on considère que le Dieu des Chrétiens se prête à toutes sortes d'interprétations et peut subir des transformations multiples dans l'esprit de ses adorateurs, il paraîtra bien plus juste de dire que le profane a plutôt sécularisé l'ancien Dieu qu'il n'en a créé ou adopté un nouveau.

Cela montre combien il serait erroné de vouloir, dans l'émancipation bourgeoise, réduire tout à la formule du : « je crois » ou « je ne crois pas ». L'on

parlerait plus justement d'un mouvement continu, qui a connu parfois, tant dans le domaine individuel que dans celui de la vie collective, des secousses brusques, mais qui, en général, s'est développé moins sous forme de grands combats dans lesquels les adversaires auraient opposé principe à principe, que par des luttes successives et toujours renouvelées, au cours desquelles la bourgeoisie s'emparait souvent de certaines positions de l'adversaire, pour les incorporer à son propre domaine. Cette lutte d'ailleurs ne s'est pas toujours livrée entre deux adversaires nettement distincts l'un de l'autre. Il s'agit souvent, bien plutôt de tensions et de conflits dans la conscience même de celui qui s'émancipe peu à peu, et de transformations qui s'accomplissent dans les esprits, sans que l'individu en soit toujours conscient et puisse en préciser le caractère et les circonstances.

Pour nous rendre compte du caractère essentiel de ces grandes transformations d'où est né l'homme moderne, il faut commencer par distinguer deux facteurs, qui tous les deux ont peu à peu modifié la vision religieuse. Il y a d'une part *diminution de la foi,* c'est-à-dire modification dans la façon même de croire, et de l'autre *rétrécissement* ou *réduction* de la foi, c'est-à-dire élimination progressive de certains articles de la foi auxquels on ne peut plus croire. Ainsi le bourgeois croira moins et croira moins de choses. Ou autrement dit : il y a à la fois élimination et diminution par rapport à la foi, ou à ce qui en reste. Ou encore, si en vertu de sa soumission à l'autorité de l'Église, comme nous l'avons vu, le fidèle peut encore être censé croire tout, aussi bien ce qu'il abandonne que ce qu'il retient, les changements qui se produisent dans la conscience religieuse seront caractérisés par le fait que ce qui constitue le domaine de la foi implicite en lui, s'élargit, tandis que le domaine de la foi explicite s'appauvrit, et que de plus, ce qu'il croit encore d'une foi explicite, il le croit moins.

Diminution et réduction peuvent également mener à une émancipation plus ou moins complète, mais elles sont à distinguer. Il peut y avoir diminution sans

réduction, comme d'autre part, la réduction de la foi peut se faire, sans que le zèle des croyants diminue. Tel catholique, élève des Jésuites, n'éprouvera plus, il est vrai, que la crainte de l'enfer ; mais en y croyant de toutes ses forces, et incapable d'y penser sans trembler, il y croit tout autant, sinon de la même manière que son ancêtre, qui croyait encore au petit nombre des élus, à la prédestination, etc. Tel autre, par contre, ayant conservé un certain goût pour l'ensemble des mystères, et par conséquent une foi bien plus large, croira beaucoup moins ce qu'il connaît en fait de vérités de la foi et ayant laissé de plus en plus diminuer la foi en lui, il finira par mettre à la place de convictions bien arrêtées, tel sentiment, telle manière de refaire en lui l'expérience religieuse, sans y prendre pour ainsi dire une part directe. C'est d'ailleurs ce qui pourra lui permettre de faire preuve d'un désintéressement que le fidèle, qui se borne à croire à l'enfer, mais y croit de tout son cœur, ne saurait connaître.

On retrouve le *premier de ces catholiques* assez fréquemment dans les débuts de l'émancipation moderne. Son catholicisme très réduit, assez incolore, abstrait et sec, lui permet, en concentrant sa foi sur un seul point, ou sur un nombre limité de vérités, de s'en tenir dans la vie de tous les jours, à des conceptions entièrement profanes ; ainsi par exemple, croyant en Dieu et craignant l'enfer, il ne se fiera aucunement à la divine Providence quand il s'agira de ses affaires, il ne croira plus aux miracles, etc. C'est une émancipation par réduction de la foi, qui permet au profane de rester un « croyant », tout en se conformant, dans les menus détails de la vie, exclusivement aux règles de la prudence et du bon sens. Il pourra appartenir au monde d'aujourd'hui, sauf sur un seul point. Aussi peu disposé que les plus émancipés parmi ses contemporains, à croire ce qui n'est plus conforme à l'esprit du temps, comme les légendes et les miracles, il aura cependant, tant la vision des feux de l'enfer semble en lui vivante, conservé, sous une forme étrangement pauvre et sèche, l'ancienne puissance de croire. C'est un produit curieux de l'évolution religieuse moderne que ce bourgeois qui reflète bien l'esprit de sa classe et qui,

en même temps, tout en n'ayant conservé de l'ancien monde catholique, riche en légendes et en mystères, qu'une seule vision sombre et brutale, sent parfois renaître en lui une foi qu'on pourrait croire éteinte. Mais cette foi faite de crainte, et comme détachée de l'ensemble des visions qu'elle puisait autrefois dans ce fond mystérieux, dent le fidèle ne sait plus que faire, ne pourra durer longtemps, isolée qu'elle se trouve, au milieu des idées et des sentiments du monde nouveau.

Quant au *second type de catholique* que nous avons cru pouvoir distinguer, on le retrouve plutôt parmi les fidèles de la fin du siècle, et surtout plus tard. Cultivant de préférence le « sentiment religieux », ce catholique n'éprouve point de sympathie pour le catholicisme réduit et sec de ceux qui s'en tiennent à quelques notions simples et ne pensent en somme qu'à échapper à la damnation. Lui n'aime pas qu'on lui parle de l'enfer, et l'idée de s'y voir lui répugne comme contraire au bon goût, à l'élévation et à la distinction de ses sentiments. Dans la vie de tous les jours, il sera à peu près comme tout le monde, ses sentiments religieux formeront une sphère à part, et assez clairement distincte de celle qui comprend les motifs dont il s'inspire à l'ordinaire, pour qu'il ne puisse y avoir de confusion, son émotivité religieuse pouvant d'ailleurs aisément s'exprimer sous des formes littéraires et autres, qui lui sont parfaitement appropriées.

On peut donc distinguer deux aspects de la dissolution de la foi. Le fidèle dira une fois qu'il ne croit pas tout, une autre qu'il n'est pas un dévot, ce qui, la plupart du temps, signifie qu'il ne veut pas croire « trop », qu'il veut modérer l'élan de sa foi, pour faire droit à d'autres préoccupations, autrement dit qu'il ne veut pas devoir y penser toujours et à tous moments, etc. Les deux manières dont la foi s'altère peuvent d'ailleurs se combiner aisément, et à elles deux expliquent les changements qui se sont faits dans l'attitude religieuse du profane, lequel se vantera d'être devenu moins « fanatique », et moins superstitieux », autrement dit : d'attacher beaucoup moins d'importance à ce

qu'il croit ou est censé croire, et d'autre part d'avoir éliminé de sa conscience un certain nombre de conceptions que le simple croit et auquel lui-même avait commencé par croire, mais qu'il considère maintenant comme étant peu dignes d'un homme de son temps et de sa classe.

Le profane se sera donc arrangé de manière à s'en tenir à une foi qui lui donne moins à croire, et qu'il pourra croire moins. Cela pourrait toutefois faire supposer qu'il a, somme toute, conservé l'ancienne foi sans en changer le caractère, après en avoir éliminé ce qui devait le choquer et s'être arrangé de manière à croire plus modérément ce qu'il en a conservé encore. Mais les changements qui se font en lui ne se borneront pas à réduire le nombre de vérités qu'il fait siennes et à le rendre moins croyant qu'il ne l'était ; *sa religion, la religion qu'il pourra avouer encore, aura changé de caractère.* Il ne croira pas seulement moins, il croira autre chose ; il n'y aura pas seulement en lui *changement quantitatif* et *intensif,* pour ainsi dire, se rapportant à l'étendue de ce qu'il croit et au degré de sa croyance, mais il y aura *changement qualitatif.* Le catholicisme, tel que le concevra l'enfant du siècle, sera à beaucoup d'égards et peut-être même quant à ses caractères essentiels, *un catholicisme nouveau*.

Cela se comprend aisément si l'on considère que tous les mystères s'enchaînent et qu'on peut difficilement en éliminer un seul sans que l'ensemble en soit modifié. Admettez par exemple que le fidèle ait de plus en plus renoncé à croire au petit nombre des élus et à la prédestination, que d'autre part, il ne sache pas trop comment concilier les efforts de la divine Providence avec les manières de penser et d'agir dent il s'inspire dans la vie de tous les jours, et que les miracles lui paraissent peu croyables. Pourtant il croit encore en Dieu. Mais ce Dieu sera-t-il le même, l'ancien, ou ne sera-ce pas plutôt une divinité nouvelle, qui se serait substituée à celle qu'adoraient les catholiques, quand ils croyaient encore à tout un ensemble de mystères qui maintenant sont abandonnés ?

Il paraît d'abord moins évident que le fait de croire plus ou moins à une vérité puisse en changer le caractère. Pourtant rien n'est plus certain. Celui qui croit de toute son âme, et qui, loin de pouvoir supporter que la foi diminue en lui, se reproche toujours de ne pas croire assez, non seulement ne se laissera pas effaroucher par ce qui dans la foi semble le plus contraire à la raison et aux sentiments humains, mais encore le recherchera pour pouvoir croire mieux. Si par contre, le fidèle ne croit plus que d'une foi diminuée et chancelante, ce qu'il peut croire encore, devra mieux être approprié aux manières de croire et de sentir dent il s'inspire en tant qu'enfant de cette terre. Ainsi quand les enfants du siècle croiront moins en Dieu, la divinité devra, pour qu'on puisse encore croire du tout, se présenter sous des traits infiniment plus aimables et plus humains qu'elle n'apparaissait à ceux qui, pour la croire de toute leur âme, lui faisaient le sacrifice de leur raison et de leurs sentiments profanes.

Le fidèle ne croira pas seulement autre chose, il croira autrement, c'est-à-dire que son expérience religieuse en elle-même, les émotions qui nécessairement en font partie et s'y confondent, changeront avec le temps. Toutes les vérités de la foi n'éveillent pas les mêmes sentiments, et de ce fait l'émotivité religieuse se trouvera modifiée quand le fidèle aura cessé de croire tel mystère ou qu'il mettra en avant tel dogme, pour négliger tel autre. Ainsi le fidèle qui s'en tient avant tout à la vision de l'enfer, réduira de plus en plus le fond émotif dont s'inspirait sa foi, qui finalement ne sera plus formée que par des sentiments de crainte. C'est un appauvrissement émotif de l'expérience religieuse, qui nécessairement accompagne le rétrécissement de la foi. Une altération semblable de l'expérience religieuse, quoique d'un caractère différent, se produira quand Dieu, ayant de plus en plus cessé d'être pour quelque chose dans les événements de la vie de tous les jours, se verra réduit à ne plus faire figure que d'architecte d'un univers qu'on croit parfait. Le fidèle se bornera alors à éprouver en face de l'Etre Suprême une sorte d'admiration émue ; et en même temps qu'il témoignera d'une vive reconnaissance envers la divinité, il

éliminera de sa foi les angoisses et tout ce qui le rattachait plus intimement à un Dieu dent il espérait recevoir le salut. Le catholique de la fin du siècle ne croira pas seulement autre chose, et autrement que ses ancêtres, il sera lui-même devenu autre ; c'est un homme nouveau, qui aime parfois se parer d'un titre ancien.

§ 2. Crise de Doctrine.

Si tout l'ensemble des émotions et des visions qui rendent la foi vivante, et caractérisent les expériences religieuses particulières subit au cours des siècles des modifications diverses, il pourrait sembler que cela ne concernât toujours que les fidèles et non l'Église. Alors que les profanes ont changé de bien des manières tant par rapport à la façon dent ils croient, que par rapport à ce qu'ils croient, la foi de l'Église, la doctrine qu'elle enseigne, ainsi que ne cessent de le répéter les prédicateurs, ne saurait changer. Il y aurait donc à considérer dans l'évolution religieuse une grandeur fixe, et une autre infiniment variable, et tout se réduirait en somme à décrire les différentes manières dont les fidèles en divers temps ont conçu des vérités qui sont censées être immuables, à relever le caractère particulier des diverses interprétations d'un texte, qui serait resté toujours le même. Toutefois, sans encore entrer dans le fond de la question, il faudra convenir que même si ces vérités en elles-mêmes ne varient pas, elles peuvent être présentées de façon très différente par ceux mêmes qui sont chargés de les enseigner aux fidèles. Les prédicateurs peuvent ne plus parler de certaines vérités, en parler moins, les laisser dans l'ombre, tandis qu'ils en mettent d'autres en pleine lumière, et en font comme le centre de leur prédication.

Il y a sélection dans les sermons, comme il y a sélection dans les consciences. Si le fidèle dit : « Je ne crois pas tout », le prédicateur devra avouer qu'il ne prêche pas tout. Les rapports entre les deux variations sont souvent assez complexes. Les bourgeois éclairés questionnent, le curé répond. En leur

répondant, il leur reprochera leur mauvais esprit, mais en même temps il ne pourra s'empêcher de s'adapter à cet esprit. Ces entretiens ont continué pendant tout le XVIII^e^ siècle, et la plupart des sermons en témoignent. Entre la foi immuable et les croyances qui varient, la prédication est destinée à former une sorte d'intermédiaire, elle est censée être pour ainsi dire une suite d'images variables en elles-mêmes, d'une foi qui doit rester toujours la même.

Mais la foi est-elle vraiment restée la même ? Cela n'est certainement pas vrai pour le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles. S'il y a une crise de croyances individuelles, il y a une crise de la foi. Il y a désaccord sur la doctrine. Les variations ne se limitent pas aux manières d'exposer la foi ni aux transformations que lui font subir les consciences individuelles selon leurs capacités et leurs besoins ; il s'agit des dogmes eux-mêmes, de tout cet ensemble de conceptions, qui se transmet de génération en génération sans devoir changer jamais : du dépôt de la foi.

Ce n'est pas seulement le catholique qui change, c'est le catholicisme. La crise de croyance se double d'une *crise de doctrine,* sans qu'on puisse dire tout d'abord que l'une devait nécessairement entraîner l'autre. Le fidèle qui avoue ne pas croire tout, et dent la croyance a subi des modifications diverses, n'avoue-t-il pas précisément qu'il y a une foi qui contient tant ce qu'il croit que ce qu'il ne croit pas, et qui est restée invariable, tandis que, lui-même, il a varié ? Et même quand il sera devenu tout à fait incrédule, il pourra parfaitement admettre que ce qu'on lui propose de croire est ce qu'on a cru de tout temps, et même en tirer argument pour ne le croire plus, vu qu'il se considère lui-même comme appartenant aux temps nouveaux. De même s'il dit simplement qu'il n'est pas croyant, il pourra le dire, sans donner d'autres précisions, vu qu'il s'agit d'un ensemble de doctrines qui sont restées ce qu'elles étaient toujours.

Mais si on envisage de plus près les conditions dans lesquelles s'est produite la crise religieuse, au XVIII^e^ siècle, on s'aperçoit que la question de la foi ne peut être posée dans des termes aussi simples. Il ne s'agit pas seulement pour

l'enfant du siècle de prendre une attitude envers une foi qu'il saurait être fixée d'avance et pour toujours ; il pourra précisément douter de ce qu'il faut croire. Car croire à la façon des Jésuites, ou à la façon des Jansénistes, ne sera pas la même chose, et il pourra même tirer argument de cette différence, pour ne plus rien croire du tout, puisque ceux qui devraient lui dire ce qu'il doit croire ne sont pas d'accord entre eux.

Les changements dont nous avions parlé jusqu'ici semblaient avant tout concerner le profane, et surtout le profane d'une certaine classe, le bourgeois. Ce bourgeois, qu'il soit resté croyant ou plus ou moins croyant, n'est plus ce qu'était autrefois le fidèle. Ce serait donc lui qui aurait changé et non l'Église ; ce sont ses croyances qui se seraient modifiées et non la foi ; il y a bien un catholique moderne, il n'y aurait pas de *catholicisme moderne,* ou pour me servir d'une comparaison : il en serait comme des anciennes cathédrales gothiques qui sont restées exactement les mêmes, tandis que ceux qui y passent, ont changé.

Mais en fait, il y a eu deux sortes de variations, l'une qui s'est produite dans la conscience des fidèles, l'autre dans le domaine de la foi elle-même ; l'une qui est avant tout l'œuvre des profanes, tandis que l'autre concerne plus particulièrement les théologiens. L'une, certes, ne se fera pas indépendamment de l'autre. La nouvelle théologie tiendra compte du changement des esprits, et le fidèle pourra modifier ses croyances, selon ce qu'on lui proposera de croire. Mais les deux mouvements ne coïncident pas toujours. Les fidèles ne croiront pas tout ce que leur diront les nouveaux théologiens, et ceux-ci ne pourront pas simplement former une religion nouvelle qui soit en tous points conforme à l'esprit des fidèles. Toutefois, ce qui se produira avec le temps, c'est que les fidèles, lorsqu'ils se poseront encore la question de savoir ce qu'il faut croire, se rapporteront aux textes nouveaux et non plus aux textes anciens, qu'ils auront d'ailleurs plus ou moins oubliés.

Tout cela démontre combien la crise religieuse au XVIIIe siècle est complexe et que pour pouvoir la voir sous toutes ses faces, il faut tenir compte de bien des facteurs. Ne pouvant plus croire tout ce que l'Église enseigne, et faisant droit, dans une large mesure, à ses préoccupations d'ordre profane, le bourgeois, dans ses débuts, prendra pourtant souvent le parti des théologiens les plus intransigeants et les préférera à ceux qui sont prêts à toutes sortes de concessions. Mais un peu plus tard, toutes les concessions que les Pères jésuites pourront lui faire, lui paraîtront insuffisantes, et il voudra croire moins encore. Pourtant, au milieu de toutes ces tendances contradictoires, le bourgeois poursuivra sa voie. Jansénistes, jésuites et philosophes luttent pour s'emparer de son esprit. Il aimera les Jansénistes, mais il ne les suivra pas longtemps. Pour les Jésuites, il n'a jamais éprouvé de grandes sympathies, et pourtant ils lui ont beaucoup appris. Quant aux philosophes, il les considère comme ses véritables guides, ce qui n'empêchera pas toutefois que, le moment venu, il saura bien se garder d'adopter leurs doctrines, une fois qu'il se sera rendu compte qu'elles pourraient nuire aux intérêts de sa classe. En effet, tel que nous le retrouvons dans les années qui précèdent la Révolution, il n'aimera plus entendre dire du mal de l'Église, et les discussions sur Dieu, sur la matière, sur les origines du monde, etc., auront fini par l'ennuyer. Il semble assez disposé à faire la paix avec l'Église, sûr qu'il est maintenant d'être assez émancipé pour pouvoir vivre sa vie, et craignant, s'il va plus loin, d'agir à l'encontre des intérêts de sa classe, car l'incrédulité, en se répandant parmi le peuple, pourrait finir par mettre en danger les principes de l'ordre social, sur lesquels la bourgeoisie se fondera pour établir sa domination.

Mais la bourgeoisie, qui à travers les péripéties de la grande crise religieuse au XVIIIe siècle a acquis son autonomie, dans quelle mesure a-t-elle conservé elle-même des éléments du christianisme ? En même temps qu'ils déclarent ne savoir que faire des mystères de la religion chrétienne, les gens éclairés ont souvent prétendu aimer et vouloir adopter la morale de l'Évangile. Ce

bourgeois de la fin du siècle, tout en ayant perdu la loi, sera-t-i resté en morale un disciple de Jésus ?

La question ainsi formulée repose sur une équivoque ; il n'y a pas de morale de l'Évangile, dans le sens où l'entend le bourgeois au XVIII^e siècle, et le besoin qu'il éprouve de faire de l'Évangile un livre de morale montre précisément qu'il comprend mal la religion, de même que les efforts qu'il fait pour transformer en maximes de morale ce qu'il ne saurait plus ressentir comme expression de la foi sont précisément un des symptômes les plus significatifs des progrès de l'incrédulité.

Ce que le bourgeois peut avoir en vue, quand il oppose en matière de religion, morale et doctrine, c'est que le chrétien peut parfaitement savoir ce qu'il a à faire, et comment il doit agir en telle occasion de sa vie, sans avoir une connaissance approfondie des dogmes. Et les gens éclairés pourront citer à l'appui de sa thèse l'exemple de ces simples fidèles que glorifie l'Église et qui, quelque ignorants qu'ils soient, sont de parfaits chrétiens. Seulement, il ne s'agit pas dans le cas des simples, à proprement parler, de maximes de morale, mais bien plutôt d'un ensemble de manières de penser et de sentir, propres à une âme naturellement chrétienne, et que le fidèle lui-même ne saurait formuler d'une manière bien précise. Elles se sont formées en lui, en dehors de toute réflexion, et ont fait de lui l'homme qu'il est, permettant de le ranger dans tel groupe et de connaître ses origines. Ainsi, sans se faire de principes, et sans raisonner beaucoup, il sera humble et soumis, hostile par nature à tout esprit de révolte ; il ne mettra que peu de confiance en ses propres forces et ne voudra pas sortir de son état. Tout cela déterminant le caractère d'une vie fera de lui un catholique. Il se pourrait alors que certaines habitudes de penser et d'agir qui, originairement, dépendaient plus ou moins d'un ensemble de convictions religieuses fortement enracinées dans les esprits, et formant un acquis social bien déterminé, survivent aux altérations que la foi aura subies.

En ce sens, on pourra alors comprendre et justifier jusqu'à un certain degré, la différence que le bourgeois éclairé se plaît à faire entre la théorie et la pratique, entre les dogmes et ce qu'il appelle *la morale*. On peut retrouver le chrétien en ce qui caractérise une vie et ce qui se rencontre dans les menus détails de celle-ci, sans qu'il soit nécessaire de remonter à telle conviction particulière en matière de foi. Mais la question est alors précisément de savoir si, et dans quelle mesure, le bourgeois éclairé a gardé certaines attitudes religieuses, après avoir perdu la religion ou, autrement dit, si malgré tout on reconnaît encore dans l'incrédule, qui ne croit plus ce que croyaient ses ancêtres, le chrétien qui continue à vivre comme un croyant, tout ignorant qu'il soit devenu par rapport au dogme.

Nous touchons ici à un des aspects les plus essentiels de la crise religieuse au XVIII^e^ siècle. Si le bourgeois abandonne la foi, c'est précisément parce que les manières de comprendre la vie et d'agir que lui offre le christianisme, ne sauraient lui suffire, et qu'il ne vit plus en chrétien, comme d'ailleurs le lui reprochent souvent les prédicateurs. L'Église, sentant la bourgeoisie lui échapper, a bien cherché à créer des formes de vie qui pourraient permettre au bourgeois d'être bourgeois, tout en restant chrétien, c'est-à-dire à remplir son rôle économique et social tout en conservant les caractères d'un enfant de l'Église. Mais elle n'a pas réussi à consacrer en quelque sorte les aspirations de la bourgeoisie nouvelle, en leur donnant un fondement religieux, et à « christianiser » ainsi le nouvel état. Or, c'est précisément dans cette discordance entre la vie chrétienne et la vie bourgeoise, entre le vieil homme et l'homme nouveau, qu'il faut chercher la cause de l'incrédulité du bourgeois. Comment croirait-il encore aux mystères, aux légendes et aux miracles, quand tout son effort doit tendre à éliminer de sa vie tout ce qu'il y a d'irrationnel ? Comment admettrait-il encore la divine Providence, et se convaincrait-il que la volonté de Dieu règle tout, quand c'est la confiance en ses propres forces et la prévision raisonnée qui forment les motifs dont s'inspire toute son activité ?

Mais avant tout : comment son imagination pourrait-elle encore lui rendre visible l'invisible, et éveiller en lui la nostalgie de cet autre monde, négation perpétuelle de celui-ci, enlevant à toute chose son caractère de réalité, quand tout le porte à établir sa domination ici-bas, et à ne pas trop penser à la mort ?

Entre l'ancienne Église et la bourgeoisie moderne, il y avait des divergences trop grandes pour qu'une réconciliation fût possible. Il fallait ou bien changer la religion ou bien modifier l'esprit de la bourgeoisie. On a essayé les deux : les tentatives sont restées vaines. Mais dans les conflits mêmes qui s'ensuivirent, dans ces discussions interminables où se sont confrontés, sous toutes leurs différentes faces, le monde ancien et le nouveau, est né et s'est développé l'homme moderne, le bourgeois. Ses manières de voir et de sentir, ses idées et ses valeurs, les mesures d'après lesquelles il juge les choses et se forme une vie, il ne les a pas trouvées toutes faites ; c'est en dégageant peu à peu ses convictions de ce qui ne peut lui convenir, en rejetant telle idée, en transformant telle autre, en changeant souvent la signification de tel terme, pour le traduire à sa manière ; en modifiant les valeurs émotives et en les rangeant dans un ordre nouveau, qu'il a développé son esprit, l'esprit nouveau qui caractérise son époque, l'époque de la Révolution française.

II

La Mort

§ 1. LE TRIOMPHE DE LA MORT.

L'Eternité.

« Rien n'établit et ne prouve mieux l'être souverain de Dieu et son domaine sur nous que la mort ». La vie s'affirme et veut s'étendre, la créature s'élève et s'agrandit. Mais rien ne peut résister à la mort : « elle brise, elle écrase, elle détruit, elle anéantit tout, grandeur, puissance, élévation, rois, empereurs, souverains, grands et petits de la terre, nul ne s'en peut défendre »[1]. « O ! Dieu ! J'adore ce bras souverain, qui détruit tout par un seul coup »[2].

La mort, c'est le suprême défi que l'Église lance au monde, c'est son cri de guerre, c'est son chant de triomphe. Elle se sent forte, elle est sûre de la victoire, parce qu'elle a la mort de son côté, et que la mort est plus forte que la vie C'est « la mort qui finit tout, qui détruit tout, qui nous réduit au néant, et qui, en même temps, nous fait voir que nous ne pouvons sortir de ce néant, et nous relever par conséquent, qu'en nous élevant vers Dieu, qu'en nous portant à Dieu, qu'en nous attachant à Dieu par un immortel amour »[3]. A « ces misérables amoureux des grandeurs humaines »[4], l'Église oppose leur néant, et l'âme humaine voyant s'évanouir ses illusions, revenue de bien loin à elle-même, retrouve devant la mort, les émotions qui l'attachent à sa religion.

Il n'est point « de plus véritable interprète ni de plus fidèle miroir des choses humaines »[5] que la mort, dit encore Bossuet. L'âme qui se voit placée en face de la mort, faisant « une juste comparaison du temps et de l'éternité », voit « clairement que toutes les idées qu'elle en avait eues jusqu'alors, étaient infiniment éloignées de la vérité ; que son imagination avait donné au temps et aux choses temporelles une longueur et une grandeur fantastiques, et qu'elle avait comme anéanti l'éternité et les biens éternels par la faiblesse et l'obscurité des idées qu'elle s'en était formées. L'âme condamne donc toutes ces pensées ; elle s'étonne de son aveuglement, et elle change entièrement de vue et de jugements »[6]

Devant « cette présence immuable de l'éternité, toujours ferme, toujours permanente, effaçant dans l'infinité de son étendue toutes les différences du temps »[7], et qui n'est qu'en Dieu, ou plutôt qui est Dieu même, la créature reconnaît donc la vanité de la vie. Dans « ce dernier moment, lequel, lorsqu'il est venu, tout le reste de notre vie est convaincu d'illusion et d'erreur »[8], l'homme sentira sa petitesse dans l'immensité du temps. En présence de ces infinités qui l'enferment de toutes parts « comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour »[9], il sera comme anéanti. Mais en face de cette « éternité qui demeure »[10], pensera-t-il encore à mourir, pensera-t-il encore à sa fin à lui, dans le temps ? « Si je jette la vue devant moi, quel espace infini où je ne suis pas ! si je la retourne en arrière, quelle suite effroyable où je ne suis plus ! et que j'occupe peu de place dans cet abîme immense du temps ! Je ne suis rien, un si petit intervalle n'est pas capable de me distinguer du néant : on ne m'a envoyé que pour faire nombre... »« Que la place est petite que nous occupons en ce monde ! si petite certainement et si peu considérable, que je doute quelquefois, avec Arnobe, si je dors ou si je veille »[11]. Mais si la vie est une illusion, le mourir n'en est-il pas une autre, la dernière d'une âme encore mal réveillée, qui s'accroche à la vie ? Devant les

visions de l'étemel et de l'infini, ne pourra-t-il pas nous arriver de nous arrêter et de penser à la mort, sans nous voir mourir ?

Ce n'est pas ainsi que pense le chrétien Les visions de l'éternité et de l'infini ne sauraient être une fin dernière, et lui faire oublier le jour où ce sera à son tour de mourir, et où il se verra dans l'état où nous sommes, « quand nous n'aurons plus qu'une heure ou deux à vivre, et qu'il nous viendra dans l'esprit : dans deux heures, il n'y aura plus de temps pour moi »[12]. Il se ressaisira devant l'anéantissement de son être, et ne se sentira jamais plus lui même qu'alors que tout lui prêche sa petitesse, et le peu de place qu'il tient dans ce monde. Il manifestera ainsi une dernière fois avant de disparaître, tout l'intérêt qu'il se porte à lui-même. Il craindra la mort, et pensant à ce qui l'attend, il substituera aux espaces infinis et à la vision sublime de l'éternité, l'image du mourant qui ne veut pas mourir et tremble devant l'inconnu.

Il faut qu'il en soit ainsi et que le chrétien, dans un univers où tout passe, soit toujours ramené à lui-même, que devant l'anéantissement de toutes choses, il ne perde pas de vue ce qui touche son salut. Il faut que ce soit sa mort, son éternité, qui lui soient toujours présentes ; que la vision de la mort et de l'éternité ne lui fasse jamais oublier le *je meurs ;* qu'il ne perde jamais de vue l'heure terrible où il se sentira mourir. Ce n'est qu'ainsi qu'il sera chrétien.

Mort et Remords.

« Il est utile..., dit Nicole, d'assister à la mort des hommes, et même de se la représenter et de frapper son imagination par les circonstances qui l'accompagnent »[13]. Les prédicateurs ne manqueront pas d'éveiller dans l'âme des croyants l'image des mourants, et cette image est bien faite pour émouvoir les cœurs les plus endurcis. « Il suffit d'envisager un moribond au lit de la mort, pour concevoir combien ce spectacle est effrayant, ses mains et ses bras tombent de faiblesse, sa poitrine accablée sous le poids d'une fluxion qui l'étouffe, à peine peut-elle respirer ; la tête ne peut plus se soutenir, les lèvres se

couvrent d'écume ; les yeux s'obscurcissent ; le visage est couvert d'une sueur froide, et d'une pâleur mortelle »[14]. Comment la créature pourrait-elle rester insensible devant le spectacle de l'homme aux prises avec la mort, devant cette « destruction », qui « commence dans son lit, et s'achève dans le tombeau : car qui ne sait le changement qui se fait au moment qu'il a expiré dans la plus belle personne du monde ; cette tête abaissée et collée sur la poitrine ; ces cheveux encore humides de la sueur de la mort mal arrangés ; ces tempes serrées, ces oreilles pendantes, ces yeux enfoncés, et affreusement ouverts, ces joues abattues et comme attachées aux os, ce nez affilé, ces lèvres retirées, cette langue sèche, ce teint livide, tout ce corps froid et immobile, comme un marbre. Ce spectacle est quelque chose de si triste, ajoute notre prédicateur, que je défie la personne du monde la plus enjouée de le voir, sans en concevoir quelque pensée de mélancolie, Tous ceux qui s'approchent de ce lit, s'en retirent pâles, muets, pensifs, portant partout dans leur esprit la triste image de ce cadavre, incapables de joie et de divertissement jusqu'à ce que d'autres objets l'aient entièrement effacée »[15].

Ainsi les prédicateurs sauront évoquer le spectacle des mourants. Mais ils n'en resteront pas là, ils voudront ouvrir devant le fidèle épouvanté les tombeaux, pour qu'il assiste à l'œuvre de la mort. « Entrons nous-mêmes dans le tombeau, et rendons-nous spectateurs de ce qui s'y passe... quel discours peut bien représenter ce que vous verrez là de vos propres yeux ? A peine le corps de cette personne si saine et si bien fait est-il renfermé dans le tombeau, qu'il s'engendre une prodigieuse quantité de vers et d'autres insectes, qui étant crus dans ce cadavre, commencent à se nourrir des mêmes chairs où ils ont été engendrés. Vous en verriez qui dévorent les yeux, d'autres qui sortent des narines, d'autres qui se roulent dans la bouche, dans le sein, qui entrent et qui sortent de la poitrine entr'ouverte ; cependant les cheveux se détachent de la tête, le nez, les lèvres, les joues tombent par morceaux ; ce n'est plus qu'un fumier, qu'un cloaque, qu'un horrible amas de pourriture et de corruption »[16].

La mort est donc quelque chose de bien terrible. L'Église ne cesse de le répéter à ses fidèles. « Il est plus terrible qu'on ne pense de se voir étendu dans un lit, une Croix à la main, attendant le coup de la mort, et l'exécution de la sentence donnée contre tous les hommes ; de voir que non seulement ceux qui nous environnent, mais que toutes les créatures ensemble sont dans l'impuissance de nous secourir, de sentir la mort qui s'empare peu à peu de notre corps, d'éprouver le renversement qui la précède, et enfin de se voir périr et anéantir à l'égard du monde »[17]. La menace de la mort plane sur nous chaque jour, à tout moment ; les prédicateurs ont bien soin de le rappeler aux fidèles. « On vous verra peut-être dans peu de jours étendu dans un cercueil pour méditer à la vue de votre cadavre, sur la vanité des choses d'ici-bas, pour s'instruire par votre exemple à mépriser ce que vous avez aimé »[18].

Nous voilà bien loin de cette éternité qui confond tout, les espaces et les temps ; l'univers s'est étrangement rétréci ; il ne reste plus qu'une âme en peine qui craint la mort. Que craint-elle au juste ? quelque chose d'épouvantable : l'agonie, l'enterrement, le tombeau, quelque chose qu'elle ne saurait définir exactement. Elle se sent mourir, elle voudrait vivre. Mais ce mourant qui craint la mort, est-il un croyant ? Pas encore. Si en étendant trop la vue, il pouvait arriver que l'homme s'oubliât lui-même, et négligeât de penser au moment fatal qui mettra fin à ses illusions, il se pourrait aussi que saisi d'épouvante devant la destruction de son œuvre, hanté par la vision d'un cadavre, il oubliât Dieu.

Il faut craindre la mort, mais ce doit être d'une manière « salutaire ». Il faut la craindre en chrétien. Il y a des « frayeurs qui ne font qu'alarmer, et qui ne changent point le cœur »[19], dit Duguet. Dans l'imagination du moribond peuvent se présenter des spectres de toutes sortes. Il faut chasser ces visions d'un ordre primitif, pour y substituer d'autres visions que la foi pourra avouer.

« Il est vrai qu'on se préoccupe, lit-on dans la *Bibliothèque des Prédicateurs* de Houdry, et qu'on se trompe, quand on s'effraie par les idées d'abandon, de

nécessité, de solitude, et de destruction, qui entrent dans l'idée de la mort. Mais voici en quoi il est certain qu'on ne se trompe pas ; c'est lorsqu'on redoute le jugement de Dieu, qui suit la mort : car il est certain que ce jugement ne peut être que terrible à une conscience qui se sent chargée de crimes ; et où est l'homme qui ne se trouve en cet état, pour peu de réflexion qu'il fasse sur sa vie passée ? »[20] Il faut donc craindre l'enfer, et le jugement dernier et non à proprement parler la mort. Ou pour mieux dire : il faut que la crainte de la mort change en quelque sorte d'objet, qu'il y ait transposition de sentiment et que le sentiment primitif revête un caractère moral. L'homme aura peur, non de mourir, mais de séjourner dans l'enfer. Ses frayeurs naturelles se transformeront en repentir et en remords – et le chrétien craindra l'éternité malheureuse.

« Cent et cent personnes se sont converties en jetant les yeux sur les cadavres pourris de quelques personnes de distinction, qui avaient été l'admiration de leur siècle, soit par leur puissance, soit par leurs actions héroïques ; ou de quelques jeunes personnes fameuses par leur beauté et par le nombre de leurs adorateurs »[21]. C'est dans ces moments que les remords se réveilleront dans l'âme du pécheur. A la vue des morts et des mourants, il tremblera pour son propre salut. « A la vue d'un tel spectacle il sentira un renversement prodigieux ; les remords de sa conscience commenceront à se faire entendre et il reviendra de son assoupissement ; la pensée de la mort lui fera comprendre que cette mort prête à fondre sur lui brisera ce vase de terre auquel son âme est unie ; que cette âme est sur le point d'être présentée nue et sans autre suite que celle de ses bonnes ou mauvaises actions, en présence d'un Juge inflexible et qui prononcera un Arrêt sans retour ; qu'elle sera livrée aux Ministres de sa justice, et ensevelie dans les Enfers : c'est là où il y aura des tourments inexplicables et des grincements de dents »[22].

Ainsi l'homme apprendra à mourir en chrétien. En présence de l'éternité, et se rendant compte du peu de place qu'il occupe dans ce monde, il aurait pu

approcher la mort sans penser à mourir. Des spéculations trop élevées pour l'humaine créature, les visions du feu éternel le rappellent, si j'ose m'exprimer ainsi, aux réalités : il craindra pour son salut. Dans ses craintes, il retrouvera la vision de l'éternité, mais ce sera celle de son éternité à lui, de « cette épouvantable éternité dent le pécheur n'est plus éloigné que d'un seul moment, toute immense et toute infinie qu'elle est », et « déjà toute ramassée dans son esprit » ; il verra s'ouvrir devant lui « ce précipice affreux d'où jamais personne n'est revenu », il « n'a plus qu'un pas à faire pour tomber dans un gouffre, où sont rassemblés tous les maux et où tous les maux sont éternels »[23].

Les épouvantes des mourants se fondent ainsi dans la vision de l'éternité ; éternité atroce, éternité de peines infinies, de souffrances inimaginables, « quelle peine sera-ce de brûler toujours avec un égal sentiment de douleur, sans que jamais ce feu ne s'éteigne ou ne se ralentisse ? Hélas ! Vingt-quatre heures d'un mal de tête, une journée de travail un peu fort, nous paraît si longue et si ennuyeuse ; que sera-ce de brûler éternellement ? » Devant cette éternité de souffrances, l'être humain se sent perdu. « Ah ! la grandeur, l'énormité, la multitude des supplices de l'enfer, nous saisit d'horreur ; mais leur éternité confond mes pensées, me glace le sang et m'interdit presque la parole »[24]. Car comment ne fût-ce qu'un instant se représenter ce que signifie une éternité passée dans l'enfer ? « Qui pourra comprendre ce que c'est et avoir une juste idée de l'éternité malheureuse ? Employez tous les nombres, étendez toutes les mesures, multipliez tous les chiffres ; ajoutez tous les espaces que vous pourrez imaginer »[25]. « Un damné aura souffert dans ces prisons embrasées une étendue incompréhensible de temps, et ce ne sera pas là un quart d'heure de l'éternité. Le temps aura ruiné les maisons que vous avez élevées, détruit les villes qui vous auront donné la naissance, renversé les États où vous avez vécu, la fin des siècles aura enseveli tout l'univers, dans ses propres cendres, il se sera même écoulé depuis la fin du monde, autant de millions de siècles, que le monde a duré de moments, et il ne se sera encore rien écoulé de

cette épouvantable éternité »[26]. Devant cette éternité que l'esprit humain ne saurait concevoir, les fidèles seront saisis de frayeur. « Qui dit éternité, dit une durée sans fin, au delà de tous les temps, il dit une continuité de douleurs sans espérance de soulagement : le ciel, la terre passeront, et le damné ne fera que commencer son affreuse carrière ; sans cesse il faudra rentrer dans un nouveau cercle de peines qui ne finiront jamais. Jamais ! Ah, Chrétiens, que ce mot est effrayant ; qu'il est désolant pour tout esprit qui réfléchit ! L'altération qui paraît sur vos visages marque assez combien la pensée de l'éternité est effrayante »[27].

En effet, comment pouvoir se représenter l'éternité des peines ? « Tout ce que nous pouvons penser de plus juste de l'éternité, dira le Père Dufay, c'est qu'elle est infinie dans ses bornes et sa durée. Mais quand nous disons qu'elle est infinie, concevons-nous ce que nous disons ?... Une nuit passée dans un lit mollet sans dormir est une nuit dent on compte toutes les heures avec inquiétude, une semaine écoulée dans les douleurs d'une colique violente paraît une année, et une année dans les ardeurs d'une fièvre violente, semblerait un siècle. Et qu'est-ce qu'une nuit, qu'est-ce qu'une année comparée à l'éternité ? Que sont les douleurs d'une colique violente, ou les ardeurs d'une fièvre brûlante, comparées aux ardeurs de l'enfer et aux douleurs des réprouvés ? »[28]

Ainsi le mourant saura de quoi il a peur. L'homme craint la mort ; mais son épouvante en somme est mal définie ; c'est un sentiment sans objet précis, c'est le simple : je ne veux pas mourir, je veux vivre ; j'ai peur de mourir, la mort est quelque chose d'épouvantable. – Mais de quoi a-t-il peur ? L'Église le lui dira. Elle saura interpréter les voix confuses et préciser l'épouvante. « La mort, dent la seule idée nous fait frémir, n'est véritablement à craindre, de notre propre aveu, qu'à cause de la seconde mort qui précipite les pécheurs dans les abîmes éternels de l'enfer »[29], dit le curé de Gap. Ainsi les mourants sauront pourquoi ils ont peur de mourir. Ils craignent la mort, « à cause du compte qu'ils doivent

rendre[30] » à Dieu. Ils se rappelleront leurs péchés. C'est Dieu à présent qui parle ; c'est le juge impitoyable qui accuse. Craignant l'enfer, ils auront peur de la mort.

Née de toutes les angoisses des mourants, l'image de l'enfer s'enrichit de toutes les souffrances que les hommes ont pu imaginer. « On a vu, il est vrai, des instruments barbares et des machines effroyables pour faire souffrir des hommes ; on a vu des roues ; on a vu des brasiers horribles ; on a vu des huiles bouillantes ; mais tout cela n'approche pas des peines de l'enfer. On a entendu parler d'une infinité de supplices dent la seule pensée fait horreur »[31]. Mais qu'est-ce auprès des souffrances qu'endurent les damnés ? « Si un homme qui voit préparer la scie, les rasoirs et les autres instruments destinés à lui couper un bras ou une jambe, tremble, et est à demi-mort ; si pendant l'opération, il jette des cris, qui feraient fendre les rochers, que sera-ce, hélas ! quand il souffrira le plus violent de tous les maux ; que toute la colère de Dieu se déchargera sur lui ; quand il le touchera, non pas du bout du doigt, mais de tout son bras et de toute sa force ? »[32]

Le fidèle aura ainsi appris à fixer ses craintes. Au sentiment confus qu'éveille la première mort se sont substituées les craintes raisonnées devant la *seconde mort,* plus épouvantable que la première. Les feux de l'enfer éclairent l'obscurité opaque des tombeaux ; et la mort, désormais d'institution divine, sera la punition du péché.

§ 2. Le déclin de l'enfer.

L'Incrédule devant la Mort.

« Le soleil ni la mort ne peuvent se regarder fixement », dit La Rochefoucauld. Les prédicateurs ne l'ignorent pas. « La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril », dit Pascal[33]. Aussi les prédicateurs rappelleront-ils aux humains, dent « chacun se promet une

espèce d'immortalité sur la terre »[34], qu'ils sont mortels. Tous ils le savent, mais ils ne savent y penser. « Vous le savez, misérable ? dit le curé de Gap. Eh ! à quoi paraît-il que vous le sachiez ? N'est-ce pas là au contraire, la chose du monde que vous ignorez ce semble plus parfaitement, et sur laquelle vous avez le moins réfléchi ? Mourir est un mot dent la signification paraît vous être inconnue. Vous dites, il faut mourir à peu près comme certains oiseaux articulent machinalement certaines paroles. Vous dites, il faut mourir, et vous ne pensez à rien moins qu'à mourir : vous dites, il faut mourir, et vous ne songez qu'à vivre, et vous vivez comme s'il ne fallait pas mourir »[35].

Si la vie est devenue profane, la mort est restée mystère. La « science pratique de la mort »[36], continue à être une science sacrée ; seule la foi promet des certitudes. « Jésus-Christ nous apprend quel sera l'état des hommes après la mort, il nous dit que les Justes iront jouir d'un bonheur éternel, et que les pécheurs seront condamnés à des peines éternelles ». Aucun des impies par contre ne dit : « Je vais vous apprendre quel sera l'état des hommes après la mort ; leur âme sera sûrement détruite, ou subsistera de telle ou telle manière, toute différente de celle qui nous est marquée dans l'évangile ; ils ne voient en tout cela que des incertitudes et des doutes ; ils n'y voient nulle assurance, nulle certitude »[37].

Les enfants du siècle devant la mort hésitent. Il reste un peut-être, qui dans les cœurs encore « mal guéris de la foi », pourra réveiller les angoisses de jadis. « Hélas, mes très chers frères, dit encore un apologiste de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, quand il n'y aurait là-dessus qu'un simple *peut-être,* vous devriez frémir. Peut-être que je brûlerai dans des feux éternels. mais peut-être aussi que cela ne sera pas »[38]. Et comment peuvent-ils vivre dans cette effroyable alternative ? « Ah ! qu'il faut être, je ne dis pas déraisonnable, mais absolument ennemi de soi-même, pour régler sur un *peut-être* une affaire de cette importance ! »[39]

L'Église saura opposer aux certitudes de la vie les incertitudes de la mort, et emportera souvent une victoire sur l'impie, qui au dernier moment hésite et se trouble. Car les « hommes impies, et fermes dans l'impiété, sont rares »[40]. dit Massillon. Parmi « tous ceux qui nous vantent tous les jours leurs doutes et leur incrédulité et qui en font une déplorable ostentation, il n'en est peut-être pas un seul sur le cœur duquel la foi ne conserve encore ses droits, et qui ne craigne encore en secret le Dieu qu'il fait semblant de ne vouloir pas connaître »[41]. Ainsi ils sont restés croyants malgré eux, et redoutent l'enfer tout en raillant les prêtres.

« Et, en effet, Chrétiens, et que cela nous affermisse dans la foi des jugements de Dieu, dit l'abbé Molinier, l'impie croit sans savoir qu'il croit, et sans le croire, et sans le vouloir. L'impie a fait mille efforts, et peut-être mille recherches pour parvenir à ne plus croire les vengeances Divines, pour effacer tout cela de son esprit ; et pour cela il a traité en lui-même de préjugés de l'enfance, d'erreur de l'éducation, de fables intéressées que content les Prêtres et qu'écoutent les simples, la doctrine des jugements de Dieu : Mais... cette croyance qui ne vient poⁱnt à l'homme, du dehors et des autres hommes, mais de lui-même, du fond d'une âme naturellement Chrétienne sur ce point... cette doctrine, dis-je, est demeurée dans l'impie, mais elle s'y est cachée bien avant, en sorte qu'il ne la trouverait pas lui-même, s'il la cherchait ; elle reparaîtra d'elle-même dans le temps »[42].

Cet incrédule, qui a fait le brave devant Dieu, ou qui du moins ne le comptait « pour rien dans tous les événements de la vie »[43], verra se réveiller en lui les inquiétudes d'autrefois, quand il sera en présence de la mort. « Car, qu'une maladie mortelle le frappe, au sortir de là : courez autour du lit de sa douleur : Ah ! vous trouvez ce prétendu incrédule convaincu... il a recours au Dieu de ses pères et redoute ses jugements qu'il faisait semblant de ne pas croire... que dis-je ? Ce pécheur autrefois si ferme, si fier dans sa prétendue incrédulité, si fort au-dessus des frayeurs vulgaires devient alors plus faible, plus

timide, plus crédule que l'âme la plus populaire ; ses craintes sont plus excessives, sa religion même plus superstitieuse, ses pratiques de culte plus simples, plus vulgaires, plus outrées que celles du simple peuple ; et comme cet excès n'est jamais loin de l'excès qui lui est opposé, on le voit passer en un moment, de l'impiété. à la superstition ; de la fermeté du philosophe à la faiblesse de l'ignorant et du simple »[44].

S'il y a « des hypocrites de religion, dit le R.P. Griffet, il y a aussi des hypocrites d'incrédulité ». « On en voit tous les jours, Chrétiens, de ces hypocrites d'incrédulité ; ils paraissent fermes et assurés dans leur irreligion ; les menaces de l'enfer ne les étonnent pas, la crainte du jugement à venir ne les alarme pas ; ils le disent, ils l'assurent : défiez-vous de leur sincérité : que sait-on ?... »[45] Bayle l'avait déjà dit, il faut souvent un peu rabattre de ce que l'incrédule avance, quand il renie la foi : « Il est assez apparent que ceux qui affectent dans les compagnies de combattre les vérités les plus communes de la Religion, en disent plus qu'ils n'en pensent ». On les verra s'élever contre « des vérités qu'ils ont apprises dans leur enfance touchant la divinité, le paradis, et l'enfer : mais ce n'est pas une foi éteinte, ce n'est qu'un feu caché sous les cendres. Ils en ressentent l'activité dès qu'ils se consultent, et principalement à la vue de quelque péril »[46].

La vision de l'enfer a résisté au raisonnement ; on a peur sans vouloir se l'avouer. « C'est plus en eux oubli que mépris de l'enfer, dit l'abbé Cambacérès... et l'on peut même assurer que la peur de l'enfer est, dans le plus grand nombre, ce secret qu'ils craignent le plus de trahir, et qu'ils savent le moins garder »[47]. L'enfant du siècle, si sûr de lui-même par ailleurs, perd son assurance devant la mort. « On fait le brave, et on tremble en secret », dit Massillon. Cet impie est « un glorieux, qui se vante de ne rien craindre, et qui ne nous dit pas tout ce qui se passe dans son cœur »[48]. Aussi l'Église saura-t-elle ranimer ce feu mal éteint, et assurer son propre triomphe, en réveillant chez les mourants les craintes de l'au-delà.

« Lorsque menacés du coup de la mort, et qu'étendus sur le lit de votre infirmité, la vue du tombeau vous force de nous appeler au secours de votre âme ; c'est là que notre ministère triomphe »[49], dit un prédicateur du temps, en s'adressant aux enfants du siècle. L'Église alors, interpellant les profanes, qui avaient cru pouvoir se passer de la foi, leur fera sentir la vanité de leurs efforts. « Eh ! pourquoi donc ne portez-vous pas jusqu'à la fin, cette intrépidité généreuse ? » diront les ministres de Dieu, en s'adressant aux mourants. « Pourquoi tremblez-vous aux approches de la mort ? Qu'est-ce qui vous fait démentir en ce moment-là votre raisonnement et votre conduite passée ? »[50] Et pourquoi alors avoir fait tant état de son incrédulité, pourquoi s'être tant vanté d'être un esprit fort ? « Voilà, dit l'abbé Molinier, la fin ordinaire du libertin qui se voit mourir : c'était bien la peine de faire tant le brave. Voilà la fin de l'esprit fort : c'était bien la peine de faire tant l'habile et le raisonneur »[51].

Devant la vision de la mort, l'enfant du siècle souvent se trouble et prend peur. L'impie, dit Massillon, est un homme « qui ne pouvant soutenir et regarder d'un œil ferme les terreurs et les menaces de la religion, tâche de s'étourdir, en redisant sans cesse que ce sont des frayeurs puériles : c'est un homme qui a peur la nuit, et qui chante en marchant tout seul dans les ténèbres pour se rassurer lui-même »[52].

Mais pourquoi donc « ces hypocrites d'incrédulité » ont-ils tant à cœur de se montrer plus courageux qu'ils ne le sont ? Pourquoi ces efforts tant de fois renouvelés pour se prouver à soi-même, et aux autres qu'on n'est pas un croyant ? C'est qu'il semble « qu'ils craignent, dit un apologiste de la religion de Jésus-Christ, de passer pour lâches, s'ils paraissaient s'attacher à une Religion, qui apprend à craindre Dieu : comme si la bravoure consistait à être brave contre Dieu même... Le même sentiment qui fait qu'on veut paraître grand garçon, et qu'on se pique d'être plus fort de corps qu'on ne l'est réellement, fait qu'on adopte et qu'on répète des discours hardis, prononcés d'un air débarrassé »[53]. Ils veulent donc « faire les grands garçons », et se

montrer courageux devant la mort. Pour les convertir, il faut réveiller dans leur cœur les peurs d'autrefois. Mais si ceux qui ont fait les braves se voient alors forcés de convenir qu'ils ont trop argué de leurs forces, ne s'en trouvera-t-il pas d'autres qui voudront recommencer l'aventure, pour voir s'ils ne réussiront pas mieux à se prouver à eux-mêmes et aux autres, qu'ils sont au-dessus des « peurs vulgaires » ?

Dans un *Mémoire sur l'état de la Chine,* daté de 1696, nous trouvons un récit curieux. Il y est question d'un officier chinois auquel les missionnaires jésuites veulent faire peur de l'enfer. Or, voici ce qu'il leur répond : « Il serait honteux qu'un vieux officier comme moi eût peur : dès que je me suis fait soldat, je me suis mis sur le pied de ne rien craindre. »« Mais après tout, ajouta-t-il, quelle raison puis-je avoir d'appréhender ? Je n'ai fait tort à personne, je sers mes amis, je suis fidèle à l'Empereur ; et si autrefois j'ai été sujet aux désordres ordinaires de la jeunesse, je suis à présent assez modéré dans mes plaisirs ». Ainsi parla notre officier, mais « s'étant... endormi, il eut des représentations de l'enfer si horribles » qu'« à son réveil, il se trouva Chrétien »[54].

L'Église aura donc triomphé. Mais que penseront les profanes qui liront le récit ? Figurez-vous des esprits qui aiment la bravoure et pour lesquels la lâcheté est un déshonneur, et imaginez que parmi eux il y en ait qui raillent les curés et se moquent de Dieu et de l'enfer : attendez seulement, leur dira l'Église, que vous soyez sur le lit de la mort ; vous désavouerez tout ce que vous avez dit, et vous vous ferez tout petits. Mais s'il s'en trouve alors qui, pécheurs impénitents, sauront, en face de la mort, rester sans défaillir ce qu'ils ont été toute leur vie, des esprits forts que l'au-delà n'épouvante pas ; si parmi ceux qui se sont toujours élevés contre la foi et qui étaient « de ces hommes hardis contre le Tout-Puissant », il en est qui osent, « même au lit de la mort, rejeter les secours de l'Église, courir tous les risques d'une incrédulité pleine d'incertitude, et disputer à Dieu sa qualité de souverain juge, jusque sur le bord de l'enfer », ne jouiront-ils pas d'une certaine gloire, et les enfants du siècle

n'éprouveront-ils pas quelque respect pour ceux qu'ils verront ainsi « mourir dans une pleine et entière conviction de la fausseté des dogmes de la religion »[55], et conserver au moment suprême toute leur crânerie ?

« Rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu »[56], dit Pascal. Les enfants du siècle sont souvent d'un autre avis. Un apologiste qui écrivait dans la seconde moitié du siècle, déplore le nombre croissant de « ces personnes téméraires qu'on croit mortes en philosophes, parce qu'elles ont bravé la Divinité même, et perdu leur bonheur éternel. Ce malheureux siècle, dit-il, est fertile en pareils scandales, au point que des femmelettes mêmes se font gloire de mourir en impies, c'est-à-dire sans espérance, sans crainte, sans Dieu »[57]. Les vivants se prévaudront alors de l'exemple des mourants. « Je les vois tous, dit l'abbé de Boulogne, ces héros de la sagesse du siècle, s'exciter, s'enhardir mutuellement à franchir sans terreur le passage fatal, établir parmi eux une lamentable émulation à qui fera meilleure contenance sur le bord de l'abîme, et triompher toutes les fois que, pour l'honneur de leur système, quelqu'un d'entre eux est mort, comme ils disent, en sage »[58].

L'Église avait lancé le défi à l'infidèle, elle l'attendait au lit de mort. « Ne cherchons point à dissimuler les crimes et les malheurs de notre siècle, dit le Révérend Père Griffet. Aucun autre n'a produit un si grand nombre d'hommes aveugles et audacieux, qui se font un point d'honneur de préférer le titre de philosophes à celui de Chrétiens, et de traiter la religion et la crainte de Dieu, de superstition et de faiblesse »[59]. Mais ces « hommes aveugles et audacieux » sont-ils du moins sincères ? Vivant en païens, sauront-ils mourir en incrédules ? L'Église leur propose une suprême épreuve. C'est au lit de mort qu'elle les attend. C'est là, face à face avec la mort, qu'ils doivent répondre s'il y a un Dieu ou non, et si l'enfer n'est qu'un songe. Ils accepteront le défi, et se feront un honneur de mourir en incrédules.

Le bourgeois, lui, se tient souvent encore dans une prudente réserve. Il assiste au spectacle, sans trop s'engager. Qui des deux remportera la victoire ?

L'Église ou l'infidèle ? C'est la question qu'il semble se poser. Le mourant n'aura-t-il été qu'un de ces « faux braves », qui, « humiliés et confondus tremblent en lâches et meurent », une de « ces âmes si fières et si hautaines » durant le cours de leur vie, mais qui, le moment suprême venu, « redescendent au niveau de ces âmes, si communes et si vulgaires »[60], ou saura-t-il braver la mort ? C'est, en petit, la grande lutte qui se livre, la lutte suprême d'un mourant seul, face à face avec l'infini et d'une Église qui l'appelle à lui. Si c'est le mourant qui l'emporte, il en tirera argument contre la foi ; si c'est l'Église, il n'en persistera pas moins à développer et à consolider ses conceptions profanes, la crainte de la mort à elle seule ne pouvant suffire, comme on le verra, à ranimer la foi dans son intégrité et à faire des chrétiens.

Amour et Crainte.

C'est « par aimer simplement et s'abandonner sans retour sur soi à celui qu'on aime », qu'on cesse de craindre. « Voilà ce qui rend la mort douce et précieuse. Quand on est mort à soi, la mort du corps n'est plus que la consommation de l'œuvre de grâce »[61], avait dit Fénelon. De ces chrétiens « lâches et pleins d'eux-mêmes », fréquents dans un temps où la foi diminue, Fénelon aurait voulu faire une sorte de héros, de héros mystiques, qui aimant Dieu auraient bravé les tourments de l'enfer. « Mais l'amour désintéressé paraît une source d'illusion et d'impiété abominable, »[62] dit-il encore. L'Église, en effet, se méfie de ceux qui pensent pouvoir planer au-dessus de la condition humaine. « L'amour de Dieu a ses croix, son travail, ses contraintes, dit l'évêque de Chartres. Il a aussi son repos, sa liberté, ses joies innocentes ; il a son secret, ses faveurs, ses privilèges ; l'amour divin a ses abaissements, ses obscurités, ses alarmes au Calvaire. Il a aussi au Thabor ses moments d'élévation, ses distinctions, ses illustrations... Mais jamais il ne secoue le joug des lois communes et des pratiques du christianisme ; jamais il ne porte son

expérience au delà des bornes que la foi a mises »[63]. L'expérience religieuse trop raffinée perd- de sa substance. Ainsi « les motifs de l'amour s'évanouiront l'un après l'autre ; et à force de vouloir affiner l'amour, il se perdra entre nos mains ». Et il ne restera à la fin qu'une « fausse générosité » et « un désintéressement outré », qui empêchera l'âme de « rien demander pour elle ». L'âme n'a plus alors qu'une « vue de foi confuse et générale de Dieu en lui, sans distinctions de perfections ni d'attributs »[64] et l'homme cesse d'être humain, pour devenir une sorte de fausse divinité. « Dieu seul peut aimer sans intérêt, parce qu'il se suffit à lui-même, et qu'il n'a rien à attendre de l'objet qu'il aime hors de lui »[65].

C'est donc en quelque sorte une hérésie de sentiments, que commet Fénelon : il altère l'émotivité catholique, en appuyant trop sur un côté. On ne compose pas une religion rien que de sentiments élevés ; il faut de tout, c'est ainsi seulement que la foi pourra s'emparer du cœur humain et le dominer tout entier. Il faut ensuite savoir tempérer les sentiments de manière qu'ils puissent former un tout, entrer dans cet ensemble émotif, dans cette organisation sentimentale, qui caractérise le catholique. Tel sentiment nous choque, il est trop grossier, trop brutal, la peur de l'enfer par exemple, l'émotivité égoïste pour laquelle Dieu n'est toujours qu'un moyen. Mais il faut que le catholique craigne, qu'il veuille quelque chose pour lui-même. Il faut que l'esprit en soit, mais aussi la chair ; pour pouvoir bien aimer Dieu, il faut y trouver son intérêt. Dieu « trouve bon que la vue de notre intérêt entre pour quelque chose dans les sentiments que nous avons pour lui »[66].

Les sentiments nobles ne sont pas toujours les plus vrais. La peur de l'enfer, qui certainement n'a rien de particulièrement élevé, est quelque chose de réel et de substantiel, de précis et de bien défini ; on sait ce qu'on sent à ne pas s'y méprendre. L'amour désintéressé l'est beaucoup moins, on s'imagine parfois éprouver ce qu'on ne sent point. La « terre est couverte de leurs cantiques où l'on méprise l'enfer et la damnation », dit Bossuet, en parlant des Quiétistes.

Mais savent-ils seulement ce qu'ils disent ? « Ils ne s'entendent pas eux-mêmes, ils ne songent pas à ce qu'ils disent ; à peine sont-ils à l'épreuve des maux les plus légers, et ils s'imaginent pouvoir soutenir ceux de l'enfer »[67].

Ainsi il faudra donc craindre Dieu et ne pas mépriser l'enfer, c'est ce que ne cessent de répéter les prédicateurs. « Quoique les impies puissent dire pour décrier la crainte de Dieu, il est vrai, lit-on dans la *Bibliothèque des Prédicateurs* de Houdry, que Dieu lui-même lui doit sa gloire ; la grâce, ses victoires ; la religion, ses autels ; la vertu, ses mérites ; et tous les Pécheurs, leur salut et leur conversion »[68]. Or pour craindre Dieu, et pour le craindre toujours, il faut souvent penser à la mort. C'est aussi pourquoi les philosophes ont tort, quand ils veulent nous apprendre à considérer la mort avec indifférence. « Il n'y a rien de plus inutile que les efforts que font les philosophes païens, et ceux qui raisonnent en païens, comme Montaigne, dit Nicole, pour délivrer les hommes de la crainte de la mort ». « Tant s'en faut, ajoute-t-il, que l'on doive considérer la crainte de la mort dans le commun du monde, comme un défaut que l'on doive déraciner, on doit au contraire considérer l'indifférence avec laquelle ils la regardent comme un de leurs plus grands maux, qu'il faut tâcher de détruire par une crainte salutaire de la mort »[69]. Les chrétiens penseront donc à la mort en tremblant, et l'Église, « conduite par les lumières de l'Esprit-Saint, dit le Père Chevillard, n'a rien plus à cœur que cette pensée ; elle les y invite ; elle les en presse ; elle en fait dépendre leur salut »[70]. Et les prédicateurs, usant de « ce qu'il y a de plus fort et de plus efficace »[71] pour convertir les pécheurs, s'y entendront à jeter l'épouvante dans les cœurs.

« Persuadés que la crainte seule des peines suffit pour changer le cœur », les Jésuites « ont beaucoup insisté sur cette matière », lisons-nous dans un récit envoyé d'Amiens aux *Nouvelles Ecclésiastiques*. « Ils se sont tellement attachés à répandre dans les âmes la terreur et l'effroi par leurs sermons sur l'Enfer, que ces Discours multipliés, et prononcés avec un feu et une véhémence

extraordinaire, ont bouleversé dans la ville plusieurs cervelles dont le dérangement a résisté à tous les remèdes praticables en pareils cas ».

Mais les Pères ne se sont-ils pas trompés en se persuadant que « la crainte seule des peines suffit pour changer le cœur ? » La fin du récit semble le prouver. En effet, après le départ des Pères, lit-on, « on voit régner dans la ville, le même luxe, le même esprit du monde, les mêmes passions. L'édifice élevé précipitamment par ces nouveaux Architectes s'est écroulé aussi promptement qu'il a été construit, parce qu'il était bâti sur le sable... »[72]

Ainsi on se trompe, comme le dit l'évêque d'Angers, quand « on prend ces premiers ébranlements d'une conscience effrayée, pour la conversion même », et « rien, continue-t-il, n'est plus directement opposé à l'idée que l'Église a toujours eue de la vie chrétienne, que ces cercles et ces alternatives de rechutes, et de prétendue pénitence, de mort et de vie »[73].

Tandis que la vie est devenue païenne, la mort pendant longtemps encore pourra rester chrétienne. Il arrivera souvent alors, que chez le bourgeois se livre, une lutte non pas en plein jour comme l'autre, dans laquelle la foi et l'incrédulité opposent leurs arguments, mais dans les régions de l'âme où les lumières ne pénètrent que lentement. Les prédicateurs, pour triompher dans cette lutte, auront recours aux sentiments de peur, qui serviront à réveiller des émotions depuis longtemps refoulées. On verra alors ressusciter un passé qu'on pouvait croire lointain, et la mort se sera montrée plus forte que la vie. Mais la vie ne reprendra-t-elle pas par la suite le dessus ? Et suffit-il que le bourgeois craigne l'enfer pour qu'il réapprenne à vivre de la foi et qu'en lui se réveille cet ensemble de sentiments : la charité, l'esprit de pénitence, l'amour de Dieu, qui autrefois faisaient de lui un croyant ?

La crainte, à elle seule, suffirait-elle pour faire des chrétiens et nous rendre agréables à Dieu ? Curieuse question, maintes fois débattue, et sur laquelle les esprits se sont divisés. « La crainte servile des peines est suffisante pour justifier le pécheur. Elle exclut la volonté de pécher. Elle nous rend enfants de Dieu. *Ce*

sont des propositions que plusieurs nouveaux théologiens soutiennent », dit Du Pin[74]. On appelle cela de l'attritionisme, et les Jansénistes ont souvent reproché aux Jésuites d'avoir adopté une théorie qui serait « l'abrégé de toute la morale des Casuistes »[75], et qui pécherait contre les fondements du christianisme.

Certains pécheurs, dit Mésenguy, « saisis de frayeur à la vue des supplices éternels que la foi leur présente, renoncent à l'action extérieure du crime par ce seul motif : ceux-là ont un cœur d'esclave »[76], et ce sont les Jésuites, qui avant tout auraient fait des enfants de Dieu des esclaves, en prétendant, comme le leur reproche Arnauld, qu'une « Attrition conçue par la seule crainte de l'enfer, sans aucun amour ni commencement d'amour, suffit pour leur faire obtenir, dans le sacrement, la rémission de leurs péchés, quelque énormes qu'ils soient, et pour les mettre en état de jouir des biens ineffables de l'éternelle félicité, que Dieu dit avoir préparée à ceux qui l'aiment », de sorte que Jésus-Christ aurait « répandu son sang, pour ôter de dessus les hommes le joug pesant de l'amour, en instituant des sacrements, par lesquels tout le monde se pût sauver facilement, étant délivré de la fâcheuse nécessité d'aimer Dieu, et même les plus engagés dans l'amour du monde, et dent la vie serait composée d'une révolution continuelle de confessions et de crimes, dent ils n'auraient jamais d'autre regret que celui que peut donner l'appréhension d'être brûlés éternellement, qui ne peut, selon les Pères, que réprimer la main, et non pas guérir le cœur »[77].

Mais ce ne sont pas seulement les Jésuites qui prêchent l'attritionisme. « On sait, lisons-nous dans les *Nouvelles Ecclésiastiques* de 1773, l'opposition qu'a éprouvée depuis peu de la part des fanatiques de la Sorbonne (appuyés de M. l'archevêque de Paris) cette vérité élémentaire du christianisme : que l'attrition qui vient de la seule crainte de l'enfer, est incapable d'exclure par elle-même la volonté de pécher »[78]. Les Jansénistes s'en indignent. Mais cette théologie nouvelle qui pécherait contre les vérités élémentaires du christianisme n'est-elle

pas en quelque sorte dictée par le changement des esprits, une consécration sous forme de dogmes, de ce qui s'est passé dans les consciences ?

Il y a au XVIII[e] siècle crise de sentiment, comme il y a crise de l'intelligence, comme il y a crise de morale. La piété s'effrite. Le sentiment religieux se désagrège. Le fidèle ne sait plus unir dans son cœur les différentes émotions que doit éveiller la foi, et en isolant tel ou tel sentiment, il faussera le tout. Il faut savoir craindre l'enfer, et aimer Dieu en même temps. C'est trop lui demander. Quelquefois, il aimera Dieu, sans craindre le diable, la plupart du temps ce sera le contraire : il craindra l'enfer, sans aimer Dieu. Les Jésuites – pas toujours d'ailleurs – s'en accommodent, d'autres s'en indignent. « Car ne vous y trompez pas, mes Frères, dit un prédicateur du temps, la crainte est salutaire, mais ne suffit pas ». « Qu'eussiez-vous pensé, continue-t-il, de la Pénitente de notre Évangile, si du moment qu'elle se prosterne aux pieds du Sauveur, vous lui eussiez entendu dire ces paroles : Seigneur, je viens implorer le pardon de mes affreux dérèglements, j'en sens toute l'horreur, mais il ne faut pas vous en imposer : si je fais auprès de vous cette démarche humiliante, ce n'est pas que je vous aime, vous et vos dons m'êtes assez indifférents ; mais vous nous avez fait des supplices de l'Enfer une peinture si terrible, que j'en suis toute effrayée ; c'est cette crainte qui m'amène, et nullement votre amour »[79]. Dieu demande autre chose que la crainte. « Il ne vous est point permis de craindre Dieu, sans l'aimer, dit le Père Bourdaloue... Sans cela, votre crainte n'est qu'une crainte servile, qui ne suffit même pas pour le salut »[80].

Mais les enfants du siècle se rappellent-ils encore qu'il faut aimer Dieu ? « J'ai honte de dire ce que j'ai vu moi-même sur cet article », dit le curé de Gap, en parlant de l'ignorance des fidèles en matière de religion. « Des gens qui se confessaient de certains péchés énormes par la seule crainte de brûler dans les enfers. Ils m'ont avoué que si les peines de l'enfer ne consistaient qu'à être privé de voir Dieu, ils ne se seraient jamais confessés de ces crimes, et qu'ils auraient continué de les commettre »[81].

C'est là une profonde erreur. Car, « enfin, dit Du Pin, on a beau subtiliser, pour ainsi dire chicaner avec Dieu, il n'aimera jamais que ceux qui l'aiment sincèrement »[82]. Mais y en aurait-il encore beaucoup qui, à ce prix, pourraient espérer le salut ? Les Jansénistes, il est vrai, loin de redouter pareille conséquence, reprochent précisément aux Jésuites de rendre l'accès du ciel trop facile. Le dogme de la « suffisance de la crainte... introduit une multitude innombrable de pécheurs dans le Ciel, et donne à tous la facilité d'y entrer »,[83] disent-ils. Après avoir lu certains passages dans lesquels les Attritionistes exposent leurs théories, « qui ne s'écriera, dit un écrivain janséniste, qu'il y a, non pas comme J.-C. l'a dit, *peu d'Elus,* mais qu'au contraire le nombre en est très grand ; et que *la porte qui mène à la vie est fort large*. Car y a-t-il un seul pécheur dans le monde chrétien, qui ne craigne l'enfer, et qui ne soit fâché d'avoir offensé Dieu, non parce qu'il est souverainement bon et souverainement aimable, mais parce qu'il est terrible dans la vengeance qu'il tire du péché »[84].

Dieu semble être devenu un spectre, le spectre de la mort. Il a tout perdu sauf l'enfer. Aussi faut-il épouvanter les âmes pour les ramener à Dieu. « Quoique la grâce a différents moyens pour ramener les pécheurs, dit un prédicateur du temps, il semble néanmoins que le plus efficace est celui de la crainte ; l'homme est trop ingrat pour se tourner vers le Seigneur, par la seule vue des bienfaits qu'il en reçoit ; trop charnel, pour ne se conduire que par la seule espérance des biens invisibles ; trop esclave des sens, pour s'en détacher par le seul amour de la justice ». « Malheur donc, continue notre prédicateur, à ces hommes, qui n'aimant pas à songer à ce qui les inquiète, éloignent de leur esprit l'effrayante idée d'un Dieu vengeur ; qu'ils sachent qu'il n'y aura que les âmes craintives qui auront sujet d'espérer dans le dernier jour »[85].

D'autres théologiens, il est vrai, regrettent d'être réduits à pareil moyen. « Faut-il donc, oh ! mon Dieu, que nous appelions tous les jours la terreur de vos jugements, au secours de notre lâcheté et de notre faiblesse ? Faut-il que la

reconnaissance toute seule, et l'amour ne fassent que des impressions passagères sur notre âme ! Faut-il donc sans cesse la fixer par la crainte ? Oh ! honte, oh ! douleur ! Est-il donc possible qu'un Dieu qui pardonne et qui aime ne nous touche pas aussi sensiblement qu'un Dieu qui foudroie et qui punit ? »[86]

Ne pourrait-on pas, pour convertir les pécheurs, appuyer davantage sur les plaisirs qui attendent les justes, que sur les peines dont sont menacés les méchants ? « Je ne sais pourquoi l'on nous parle toujours des souffrances que les damnés éprouveront dans leur corps, pendant qu'on ne nous dit jamais un mot des sensations sublimes que les Élus devront naturellement avoir ? » dit un apologiste de la seconde moitié du siècle, et pour combler la lacune, il essaiera de nous décrire les jouissances qui attendent ceux auxquels Dieu aura fait grâce. « Nous pouvons assurer, dit-il, que tout corps qui ressuscitera pour la gloire, ressentira d'une manière ineffable des plaisirs, mais si purs, si merveilleux et si supérieurs à nos sensations actuelles que les Mahométans devraient rougir d'admettre un paradis tout charnel. Nos goûts, continue-t-il, ne sont ici-bas que de faibles châtouillements, beaucoup plus propres à nous séduire qu'à nous flatter ; mais ces mêmes goûts, épurés dans le Ciel même, et devenus les modifications d'un corps spiritualisé et d'une âme toute remplie du Bien suprême, acquerront une sublimité vraiment inconcevable. Nous ne connaissons, sur cette terre, d'autres goûts que de sentir, boire et manger ; mais la Divinité, inépuisable en richesses, ne peut-elle pas faire éprouver à nos corps des milliers de sensations que nous ignorons ? »[87]

Mais quoi qu'en pense Caraccioli, il semble bien que l'enfer soit un moyen bien plus sûr que le paradis. « La crainte des supplices éternels, paraît, en effet, le plus puissant motif pour résister à l'attrait des faux plaisirs. L'espérance des récompenses promises à la vertu, peut attacher les hommes à la justice ; mais cette espérance puise toute sa vivacité dans l'amour des biens célestes ; et cet amour est toujours faible dans les cœurs entraînés par la violence des passions »[88].

La crainte de l'enfer est donc nécessaire pour maintenir le fidèle dans la bonne voie. Il est vrai, comme le dit le Père Élisée, que c'est un sentiment qui « n'affecte pas principalement les âmes vertueuses », mais, dit-il aussitôt et c'est là un aveu qui est à retenir : « Il est peu de ces âmes nobles que l'amour de l'ordre et la reconnaissance attachent au devoir. Le commun des hommes est plus frappé par la crainte d'un avenir, que par tout autre motif »[89].

Le bourgeois qui est resté, ou redevenu croyant, l'est en quelque sorte malgré lui. Il n'aime pas devoir se l'avouer. Quand il dit : « je crois », il exprime par là qu'il a peur. La foi le diminue à ses propres yeux. C'est un croyant honteux. Et comment pourrait-il en être autrement , puisqu'il ne croit plus pour ainsi dire qu'avec cette partie de l'âme qu'il considère et qu'il doit considérer comme la moins noble ? La crainte de l'enfer, dernier résidu, chez les enfants du siècle, d'une expérience religieuse qui se rétrécit, manquant de grandeur et de noblesse, contribuera souvent à déconsidérer une foi qu'elle devait ranimer.

L'Enfer, Fiction littéraire.

« Si la pensée de l'enfer ne nous convertit pas, si la vue de ces tourments, de cette éternité, de ce repentir éternel, ne nous détache pas du péché, et des vains amusements de la vie, nous sommes des désespérés ; ces vérités ont fait les Martyrs ; elles ont peuplé les déserts ; elles remplissent encore aujourd'hui les monastères de saints Religieux »[90]. Un chrétien qui aurait la foi, ne pourrait sans horreur penser aux tourments éternels, qui attendent le pécheur dans l'au-delà. « Si notre foi, Mes Frères, était tout autrement animée qu'elle ne l'est, l'image du Jugement dernier produirait en nous les plus salutaires effets. L'esprit, plein de ces grands objets, et surtout des tourments de l'Enfer, qui seront le partage des réprouvés dans toute l'éternité, nous serions insensibles à tout le reste ; nous prendrions toutes les précautions imaginables pour nous rendre notre Juge favorable, et pour pouvoir paraître un jour avec confiance

devant son Tribunal »[91]. Mais combien y a-t-il de chrétiens qui vivent dans la crainte du Seigneur ?

« Incompréhensible mystère ! mystère plus étonnant que l'Enfer même !... Il y a un Enfer, et il y a des pécheurs ! Il y a un Enfer éternel, des Chrétiens le savent, et cet Enfer éternel est plein de Chrétiens ! Je n'y comprends rien, ce sont là de ces contradictions dont l'expérience seule peut nous convaincre »[92]. Les prédicateurs n'emploient-ils pas tous les moyens pour dépeindre dans les couleurs les plus vives, avec les détails les plus saisissants, les tourments de l'enfer ? Ne font-ils pas tout pour jeter l'épouvante dans l'âme de leurs auditeurs ? « Voilà ce que la foi nous enseigne, un feu éternel, un feu qui agit sur l'esprit comme sur le corps, un feu qui brûle sans consumer : voilà ce que nous avons à craindre ; mais ce qui m'étonne, c'est qu'une vérité si touchante nous touche si peu... Est-ce stupidité, est-ce inadvertance, est-ce fureur, est-ce enchantement ? demande notre prédicateur. Croyons-nous ce point fondamental du christianisme ; ne le croyons-nous pas ? Si nous le croyons, où est notre sagesse ? Si nous ne le croyons pas, où est notre Religion ? »[93] Ils y croient sans y croire, pourrait-on répondre, ils y croient à certains moments et à d'autres l'oublient. Mais que pourront faire les prédicateurs pour empêcher que ces impressions ne s'effacent et que la vie ne reprenne le dessus ? Hausser le ton, accumuler les horreurs, exciter les sentiments jusqu'au paroxysme.

« O Mort ! donne à mes paroles ce ton effrayant que tu fais prendre à tous ceux dent tu ravis le père où les enfants, l'époux ou l'épouse, les parents ou les amis, afin que j'imprime à mes auditeurs une terreur salutaire »[94]. S'inspirant de la vision de la mort, les prédicateurs voudraient faire trembler leurs auditeurs, ils renchériront l'un sur l'autre pour anticiper sur les horreurs qui attendent les damnés dans l'enfer, et quand ils auront donné à leur imagination tout son essor, ils diront que ce n'est pas encore assez, que leur peinture n'est qu'une faible image de la réalité. « De tant d'horreurs, que s'ensuit-il ? Que le feu de l'enfer est mille fois plus actif, plus pénétrant, plus aigu, que celui dent

les moindres atteintes nous causent des douleurs si vives »[95]. L'imagination est impuissante à rendre les tourments de l'enfer. « La plus effrayante description de l'enfer, tracée d'après l'imagination des hommes, n'est qu'une faible image de la colère de Dieu, une ombre en comparaison de la réalité »[96]. « Non, tout ce que notre imagination peut se figurer de plus épouvantable ; les douleurs les plus aiguës, les supplices les plus lents et les plus redoublés, les tortures, les gênes, les genres de mort les plus inouïs et les plus affreux ; tout cela réuni et comparé à une seule des peines de l'enfer, ne mérite pas même le nom de peine »[97]. « Représentez-vous un vaste et immense souterrain, au milieu duquel est un étang de feu et de soufre ardent et embrasé... écrit un prédicateur du temps. C'est là que le Seigneur tout occupé à se venger, fait couler des sources inépuisables de bitume et de soufre »[98].

Mais il ne s'agit pas seulement de retracer des tableaux pleins d'horreur, il faut aussi faire sentir aux hommes que le moment approche, qu'il est déjà là, où le gouffre s'ouvre devant eux. « Croyez-vous quelque chose de pis encore que cet Enfer dent je viens de vous faire une peinture si affreuse, mais cependant bien légère encore, en comparaison de ce qu'il est ?... Croyez-vous encore une fois toutes ces vérités terribles, sans frémir d'horreur sur le danger qui vous menace ? Car, dites-moi, que deviendriez-vous, mes chers Paroissiens, pour la plupart, si vous étiez jugés au moment que je vous parle ? Que sont devenus tous ceux qui sont morts avant vous dans la même disposition où vous êtes ? Combien y en a-t-il parmi vos proches, vos amis, vos pères et mères qui brûlent présentement dans l'Enfer, pour avoir précisément vécu comme vous vivez ? »[99]

Il faut des excitations fortes, pour ébranler les pécheurs ; il faut que les auditeurs, en écoutant le sermon ressentent quelque chose de la sensation du feu ; qu'ils croient déjà être dans l'enfer et crient miséricorde. Mais il semble que tout l'art oratoire que les prédicateurs du temps déploient n'y puisse suffire. « Nous ouvrons aux yeux de leur foi les abîmes de l'enfer prêts à les

engloutir : nous menaçons, nous éclatons, nous tonnons..., dit un prédicateur du temps, et que voyons-nous ? Des auditeurs insensibles, que les objets les plus intéressants de la religion n'attachent pas, et qui s'endorment au bruit des anathèmes »[100]. « Oui, Seigneur, vous le voyez, dit Cambacérès, ce qu'est devenue votre parole dans notre bouche ; personne n'en est effrayé »[101].

Les enfants du siècle ne semblent donc plus craindre le jugement dernier. « L'image de ce grand spectacle, qui avait pu autrefois... soumettre tout l'univers au joug de la croix ; cette image si effrayante n'est presque plus destinée aujourd'hui qu'à alarmer la timidité du simple peuple... Tout le fruit que nous retirons d'ordinaire de ces sortes de discours, c'est de faire demander au sortir de là, si tout se passera comme nous l'avons dit »[102]. Les profanes raisonnent et soulèvent toutes sortes de questions indiscrètes. « Qu'un ministre du Dieu vivant élève aujourd'hui sa voix pour annoncer ses jugements et ses vengeances ; qu'il ouvre les portes de l'abîme... ces vérités saintes ne trouvent de toutes parts que des cœurs en garde contre leurs impressions salutaires ; et tout le fruit que l'on en retire, c'est de philosopher froidement sur la réalité des peines éternelles »[103].

Quand le prédicateur leur fait un récit terrifiant des peines de l'enfer, les enfants du siècle en sont à se demander si tout de même il n'exagère pas un peu. En discutant, en analysant, en allant au fond des choses, ils se prémunissent contre le sentiment de peur. En discutant le danger, ils prennent courage ; on dirait que devenus curieux, ils s'approchent du spectre de la mort, ils le tâtent pour ainsi dire, ils veulent le toucher pour savoir s'il y a lieu de s'en effrayer, et se rassurent. On s'habitue à tout, même à l'épouvante. Et finalement la description la plus terrifiante de l'enfer, n'apparaît plus que comme un spectacle à grand effet qu'on juge en profane.

« Le discours chrétien est devenu spectacle », avait déjà dit La Bruyère. On rencontre parmi les auditeurs de ces esprits « assez sacrilèges pour ne mettre aucune différence entre le sacré et le profane », et qui « viennent faire preuve de

goût, où ils ne devraient apprendre qu'à régler leur cœur »[104]. A quoi servira-t-il alors de mener les auditeurs « aux bords de l'enfer qui les attend et se prépare à les recevoir ? »[105] « Nous leur annonçons les plus terribles vérités, et ils ne sont occupés que des agréments du langage... et si la parole de Dieu fait encore quelque fruit, ce n'est plus que parmi le peuple humble et docile »[106], dit un prédicateur du temps. Les prédicateurs deviennent alors aux yeux des profanes, des acteurs qui font bien ou mal leur métier, selon qu'ils les émeuvent ou qu'ils les ennuient. « Nous nous voyons contraints de déployer tout l'appareil de l'éloquence la plus fastueuse... On nous force d'être orateurs. Quel titre ! Il ne nous est plus permis d'être Apôtres »[107].

L'enfer est devenu de la littérature. C'est un danger que l'Église n'a pu éviter. Il y a de l'incrédulité émotive, comme il y a de l'incrédulité raisonnée, et il serait difficile de dire quelle est la plus dangereuse des deux pour la foi. Le sentiment cesse d'être une réalité vécue pour entrer dans le domaine de l'imagination, et on saura jouir des terreurs mêmes. C'est une perversion du sentiment religieux, c'est goûter les peines de l'enfer, sans les éprouver ; c'est faire un jeu du réel ; c'est s'amuser aux dépens de Dieu et du diable. Quelque chose du sentiment religieux ou du moins d'un sentiment de provenance religieuse pourra subsister, mais c'est le sentiment sans la croyance, c'est l'enfer devenu image.

« A proprement parler, dit La Harpe, le ciel et l'enfer sont plutôt des sujets de réflexion et de méditation fréquentes, que des sujets de longues descriptions : si l'on prend ce dernier parti, ajoute-t-il, il est très difficile d'y éviter la rhétorique que dans la chaire surtout on ne saurait trop éviter »[108]. C'est certainement un genre dans lequel on risque de faire de la littérature, et même de la mauvaise littérature ; et c'est ce que les enfants du siècle ne pardonnent pas à leurs prédicateurs.

« Aujourd'hui, oh mon Dieu, lisons-nous dans le *Trésor du chrétien,* de Champion de Pontallier, la foi de vos jugements n'alarme plus personne, et les

peintures effrayantes qu'en font vos Ministres, n'aboutissent souvent qu'à fournir matière à des railleries impies, au lieu de jeter la terreur et la consternation dans les consciences »[109]. Et ce ne sont plus seulement « une infinité de jeunes téméraires », qui tournent en ridicule « les menaces des feux éternels, que la justice de Dieu allume dans les enfers »[110]. Ceux-mêmes « qui sont prêts à écouter les vérités de l'Évangile deviennent impatients quand on leur parle de l'enfer ». « Je ne sais quelle fausse délicatesse s'est emparée de nos esprits, dit un prédicateur du temps. On nous oblige de prêcher les vérités les plus austères de l'Évangile ; on ne nous pardonnerait pas le moindre relâchement dans la doctrine : parlons-nous du feu de l'enfer ? dès ce moment, nous ne sommes plus dignes d'attention ; et c'est, ce semble, de notre part abuser de la crédulité de nos auditeurs »[111].

Ainsi les peurs secrètes que les enfants du siècle éprouvaient encore souvent en pensant à la mort, les prédicateurs, au lieu de les ranimer comme ils le voulaient, les auront diminuées, en les montrant au grand jour et en les traduisant par des moyens de rhétorique. Grâce à eux, pourra t-on presque dire, il se sera souvent fait une sorte de *catharsis* dans les cœurs, qu'ils auront délivrés de certaines angoisses, précisément en voulant les réveiller trop inconsidérément.

Mais de telles considérations ne rendent qu'imparfaitement compte de cette sorte d'incrédulité émotive, qui permet aux profanes de voir d'un œil indifférent, ou de tourner en ridicule « ces grandes vérités, qui faisaient autrefois trembler les plus fortes têtes du monde »[112]. Il s'agit de profondes transformations qui se sont accomplies dans la conscience des fidèles mêmes, et qui ont altéré et pour ainsi dire désagrégé l'expérience religieuse.

Les sentiments que les chrétiens éprouvent devant la mort sont d'ordre fort différent, allant de la contemplation pure de l'éternité et de l'amour désintéressé de Dieu jusqu'à l'épouvante charnelle devant l'enfer. Or, à mesure

que les temps avancent, les oppositions qu'implique la foi chrétienne deviendront de plus en plus visibles et en altéreront la substance.

« L'homme est créé pour vivre dans une solitude éternelle avec Dieu seul », avait dit Nicole. « Se préparer donc à la mort, continue-t-il, c'est s'accoutumer à cette solitude avec Dieu...[113]. Mais pourrait-on encore reconnaître dans ce fidèle, soucieux exclusivement d'échapper à l'enfer, l'homme qui se prépare à une solitude éternelle avec Dieu ? « Le fini s'anéantit en présence de l'Infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu... »[114], dit Pascal. Mais les cris des damnés troublent le silence des espaces infinis, dans lesquels l'homme est avec Dieu seul, et la vision de l'éternité se perd, quand on y mêle trop inconsidérément les images de l'enfer, et les peurs d'une âme en peine.

Pourtant on ne saurait se passer de peurs de l'enfer, et les enfants du siècle craindront plus le démon, qu'ils ne se soucieront de voir Dieu. Mais il arrivera alors ce que les prédicateurs n'avaient pas prévu : la crainte de l'enfer, ce sentiment si solidement fondé, et n'ayant rien du caractère de ces émotions plus raffinées, mais « auxquelles l'imagination a toujours beaucoup de part »[115], rien de ces idées « contraires à la véritable et solide piété »[116], aura avec le temps je ne sais quoi de fictif.

Certains se demanderont alors si on n'a pas fait fausse route en mettant toujours en avant « les rôtisseries sempiternelles »[117], et iront même jusqu'à vouloir abolir l'enfer. « La crainte du feu de l'enfer n'a pu produire ce qui no doit être que l'effet de l'amour de Dieu », dit un écrivain du temps, qui voudrait que le Ciel fût ouvert à tous les hommes, pour que fût bannie « la crainte de la mort », et que, délivrés de la « crainte servile des peines éternelles », nous n'eussions plus envers Dieu « qu'une crainte filiale remplie d'amour et d'actions de grâce »[118]. Seulement ce Dieu privé de son enfer, y en aura-t-il encore beaucoup qui voudront le connaître ? « Hélas ! Combien y en a-t-il qui le tiendraient volontiers quitte d'être leur Rédempteur, dit l'abbé

Boileau, en parlant de J.-C., et qui renonceraient aux moyens de salut qu'il leur offre pour se sauver, s'il voulait renoncer au droit qu'il a de les punir ? »[119].

La foi ne peut se passer de l'enfer. « Une religion qui offrirait des récompenses sûres dans l'autre vie verrait disparaître ses dévots à milliers »[120], disait Montesquieu. Il y a des « contrariétés » de sentiment, qui plus que toutes les contradictions que la raison peut révéler en matière de dogmes, ont contribué à ébranler la foi chez ceux qui ne savent plus croire simplement. Les hommes se sont installés dans cette vie, et la vie humaine s'est de plus en plus organisée en dehors de la foi ; elle est devenue forte, elle est devenue indépendante. Mais tous les sentiments religieux ne sont pas d'abord également atteints par le développement de ce que Nicole appelle les « vues humaines »[121] ; certains résisteront mieux que d'autres aux attaques de la vie profane. Ainsi si l'enfant du siècle ne peut aimer la divinité d'une « passion principale et dominante » qui lui « fasse préférer Dieu à toutes les créatures, et mépriser les choses temporelles »[122], il pourra encore éprouver pendant un certain temps des craintes devant l'enfer, qui se confondent mieux avec l'intérêt que tout naturellement il porte à son propre sort, et avec les inquiétudes qu'il éprouve devant l'au-delà.

Mais en ranimant les craintes et les angoisses d'autrefois, l'Eglise pourra-t-elle réveiller dans les consciences la foi de jadis ? Et ces esprits, hésitant encore devant l'inconnu et ne sachant quel parti prendre, pourront-ils redevenir par prudence ce qu'ils ne sauraient être par abandon : des chrétiens ? « Le célèbre argument de M. Pascal, avait dit Montesquieu, est bien bon pour nous donner de la crainte, non pas pour nous donner de la foi »[123]. L'Église en chantant le triomphe de la mort n'a pu empêcher que le « gros de la vie » évoluât de plus en plus en dehors de la foi, qui n'existant plus pour beaucoup que sous la forme de peurs, derniers résidus de l'émotivité religieuse, ne semblera alors être qu'un de ces tristes préjugés, dent il faut se libérer.

La Mort des honnêtes Gens.

« On ne peut juger de la vie par une plus fausse règle que la mort »[124], dit Vauvenargues. « La pensée de la mort nous trompe, car elle nous fait oublier de vivre ». « Pour exécuter de grandes choses, il faut vivre comme si on ne devait jamais mourir »[125]. Que peut-on dire qui soit plus contraire à l'esprit de l'Église ? « La conscience des mourants calomnie leur vie »[126]. Qu'advient-il alors de ce pécheur au lit de mort dent l'Église évoquait l'image pour convertir les incrédules ? Il est vrai que Vauvenargues a soin de nous avertir que « c'est de la pensée de la mort, sans la vue de la religion »[127], qu'il veut parler. Mais qu'est-ce la mort sans la foi ? « Ainsi la mort sans la lumière et sans les consolations de la Religion, dit l'Archevêque de Lyon, est un objet horrible, un supplice honteux et cruel, un abîme sans fond, un malheur sans ressource, l'écueil fatal de la sagesse humaine »[128]. Si les humains ont cru pouvoir interpréter la vie selon leurs propres mesures, la mort semblait devoir leur échapper pour toujours, et rester l'affaire de Dieu. « Dieu, Etre nécessairement éternel, immuable, indépendant, a voulu que ses créatures rendissent un hommage continuel à son éternité, à son indépendance, à son immutabilité ; et la mort est cet hommage », dit un défenseur de la foi. « Oui, dans chaque endroit de l'univers, continue-t-il, et à chaque instant, des millions d'individus de toute espèce meurent pour honorer la grandeur du souverain Etre, et pour nous instruire qu'il n'y a que lui d'indéfectible, et dent les années durent éternellement »[129]. Mais il semble maintenant que les profanes veuillent concevoir la mort sans Dieu, sans ciel et sans enfer, comme un fait humain, et que ce soit la vie qui nous la fasse comprendre.

Il ne serait toutefois pas juste de dire que, comme dans tant d'autres domaines, les enfants du siècle, en pensant à la mort, eussent substitué à l'ancienne vision religieuse une conception d'un caractère profane. Le laïc éclairé pourra avouer son ignorance et parfois se montrer inquiet. « Il est un objet sur lequel l'homme n'ayant naturellement que peu et de faibles lumières,

a toujours eu beaucoup et de grandes inquiétudes ; c'est son état futur au sortir de cette vie. Qui pourra me tranquilliser à ce sujet ? »[130] C'est un laïc très éclairé et très sûr de lui-même qui le dit, et ceux qui pensent comme lui, chercheront parfois dans la religion une réponse qu'ils ne sauraient trouver ailleurs. Mais il se pourra aussi qu'ils continuent à vivre, en laissant la question sans réponse, ne faisant plus dépendre leur vie de ce qu'ils pensent de la mort.

« Où sont les hommes qui pensent à la Mort, qui la regardent comme réellement incorporée avec eux, et comme devant bientôt effacer leur figure, détruire leur corps, anéantir leurs projets, leurs richesses et leurs honneurs ? »[131] dit un apologiste de la religion catholique. « Aujourd'hui plus que jamais, on vit comme si l'on ne devait jamais mourir », dit l'abbé Cambacérès, et pourtant, « ce qui nous intéresse le plus, c'est de savoir ce que nous serons dans l'éternité... Après ma mort où irais-je ? Quel sera mon partage ? ou le Ciel, ou l'Enfer ? »[132]

Il semble maintenant que les enfants du siècle non seulement mettent en doute les réponses que l'Église donnait au problème de la mort, mais encore qu'ils écartent le problème. « Puisque la mort est aussi naturelle que la vie, pourquoi donc la craindre si fort ? Ce n'est pas aux méchants, ni aux scélérats que je parle..., mais je voudrais armer les honnêtes gens contre les chimères de douleurs et d'angoisses de ce dernier période de la vie... Les hommes craignent la mort, comme les enfants craignent les ténèbres, et seulement parce qu'on a effaré leur imagination par des fantômes aussi vains que terribles »[133], lit-on dans l'*Encyclopédie.*

Ainsi les honnêtes gens n'ont rien à craindre de la mort, et si ceux qui ne le sont pas, ont peur de la mort, c'est bien de leur faute. « Ils craignent de mourir, parce qu'ils vivent mal, dit l'abbé de Bonnaire, c'est-à-dire qu'ils craignent parce qu'il leur plaît de craindre ». Il y a un moyen bien simple pour se guérir de la crainte de la mort : « soyez sages, leur dirai-je, ou travaillez sincèrement à le devenir. Vous ne craindrez plus la mort, ou vous ne la craindrez que d'une

crainte mêlée de la plus douce espérance »[134]. Ainsi tout s'arrange et on aurait tort de craindre la mort. « S'inquiéter, s'alarmer sans cesse sur l'incertitude de notre dernière heure, c'est arriver au terme de la vie, comme un meurtrier marche à l'échafaud, dit un écrivain du temps ». « En un mot, continue-t-il, on nous dit de penser à la mort, pour nous inviter à bien faire ; il vaudrait mieux faire bien pour ne pas penser à la mort ». « Si la mort a quelque chose de pénible, dit-il encore, c'est plutôt de voir mourir les autres qu'on a lieu de s'affliger, que du fait de se voir mourir soi-même. » « Le seul malheur réel est la perte des personnes qui nous sont chères ». Mais là aussi il y a manière de s'en consoler. La « nature prévoyante » fait que « le temps apaise la douleur de cette première crise, et la change en une espèec de douceur que l'on pourrait presque appeler volupté »[135].

Et d'ailleurs l'honnête homme ne laisse-t-il pas presque toujours des enfants qui continueront son œuvre ? « L'homme achevant sa carrière, quitte d'autant plus doucement la vie, qu'il laisse à un autre lui-même, la perspective d'un avenir plus gracieux. Les biens du père sont naturellement dévolus au fils, par qui la famille est continuée, et la possession n'est point interrompue. Ces biens héréditaires, plus aisés à conserver qu'ils ne le furent à acquérir, rendent les travaux du nouveau chef de famille, moins pénibles et plus fructueux ; et sa raison moins courbée sous le poids des besoins corporels, prend un plus libre essor, remplit mieux ses devoirs, use mieux de ses droits... et goûte mieux son bonheur, qui s'affermit et s'étend ainsi d'âge en âge »[136].

Ainsi la vision de la mort aura peu à peu perdu ce qu'elle avait d'effrayant, et de ce fait la vie même aura changé de caractère. « Les hommes épousent des femmes et les femmes des maris ; on mange, on boit, on achète, on vend, on plante, on bâtit ; voilà ce qui fait jusqu'à la mort presque tous les soins de ce qu'on appelle les honnêtes gens »[137], lit-on dans la *Religion chrétienne méditée dans le véritable esprit de ses Maximes.* Et qu'est-ce tout cela ? « Qu'est-ce que la vie de la plupart des hommes, sinon une distraction continuelle et volontaire

de la mort et de ses épouvantables suites ? »[138] Le bourgeois comprend la vie autrement depuis qu'il ne veut plus connaître « le triste, l'incommode préjugé de la crainte de la mort »[139]. « Trois choses sont nécessaires au bonheur de l'homme : la bonne santé, le bon sens et la bonne conscience. Trois choses suffisent au bonheur de l'homme : la bonne santé, le bon sens et la bonne conscience »[140]. Ces choses-là ne sont-elles pas à la portée de tout honnête homme ? Et comme il sait être heureux dans cette vie, il saura l'être dans l'autre, si du tout elle existe. « Tout homme raisonnable désire et cherche le bonheur, ce qui le lui procure ici-bas, le lui assure de même après sa mort ; il n'a donc rien à craindre, et sûr d'être heureux de tous côtés, il est à désirer pour lui de survivre à lui-même »[141].

« Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante, c'est un monstre pour moi », disait Pascal[142]. « C'est une chose monstrueuse, dit-il encore, de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause »[143]. L'homme de Pascal, et cet honnête bourgeois, contemporain de Voltaire et de Rousseau ne pourront plus s'entendre. En parlant de la mort, ils ne parlent plus de la même chose. L'un *croit* à la mort, comme il croit en Dieu et à l'enfer, ou mieux, c'est parce qu'il croit à la mort, qu'il a la foi, tandis que pour l'autre, la mort a cessé d'être un objet de foi, elle est devenue un fait, elle a cessé d'être un mystère. Elle jettera encore parfois l'épouvante dans les âmes, mais ce sera pour ainsi dire par surprise ; elle n'est plus chez elle dans un monde sans mystère. Mais qu'adviendra-t-il alors de la foi ? Peut-elle encore exister sans la vision du mystère de la mort, vision qui est à l'origine de tous les mystères, que ce soient Dieu, l'amour divin, le péché ou l'enfer ?

1 Bossuet. *Discours aux Filles de la Visitation sur la Mort*.

2 *Ibid. Préparation à la Mort.*

3 *Ibid. Discours aux Filles de la Visitation sur la Mort.*

4 Bossuet. *Oraison funèbre de Henri de Gornay.*

5 Bossuet. *Sermon sur la Mort.*

6 Nicole. *Essais de Morale.* Éd. de 1753, tome IV, page 57.

7 *Ibid.*

8 Bossuet. *Préparation* à *la Mort.* Première prière.

9 Pascal. *Pensées et Opuscules* publiés par M. Léon Brunschvieg, page 419, 3e éd.

10 Bossuet. *Oraison funèbre de Madame Yolande de Monterby*.

11 Bossuet. *Œuvres. Sermon sur la Mort.*

12 Nicole. *Op. cit.,* tome IV, page 63.

13 Nicole, *Op. cit.,* tome IV, page 37.

14 Houdry. *La Bibliothèque des Prédicateurs,* tome VI, page 474. Le Père Gégou. *Traité de la Préparation à la Mort.*

15 *Ibid.,* pages 499 et suiv. – Le Père de la Colombière. *De la Mort.*

16 *Ibid.,* page 475.

17 Nicole. *Op. cit.,* tome IV, pages 37 et suiv.

18 Houdry. *Op. cit.,* tome VI, page 476. – Le Père de la Colombière

19 Duguet. *Lettres sur divers Sujets de Morale et de Piété.* 6e éd., 1726 tome 11, pages 375 et suiv.

20 Houdry. *Op. cit.,* tome VI, page 489. – Auteur anonyme.

21 Houdry. *Ibid.,* page 540. – Le Père Estienne Chamillard.

22 *L'Art de toucher le Cœur dans le Ministère de la Chaire.* 1783, tome II, page 269.

23 Houdry. *Op. cit.,* tome VI, page 565. – Le Père de la Colombière.

24 Houdry, page 612.

25 *Ibid.,* tome III, page 629. – Auteur anonyme.

26 *Ibid.,* tome III, page 594. – Livre intitulé : *le Chétien inconnu,*

27 *Ibid.,* tome III, page 599. – Sermon manuscrit.

28 Hyacinthe de Mootargon. *Dictionnaire apostolique.* 1768, tome II, p. 434 et suiv.

29 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, 2e *Dominicale,* page 191.

30 *Ibid.,* page 207,

31 Houdry. *Op. cit.,* tome III, page 573. – *Essais de Sermons pour les Dimanches.*

32 *Ibid.,* page 574. – M. Joly. *Les Prônes.*

33 Pascal. *Pensées,* page 405.

34 Massillon. *Œuvres,* tome 1er. *Oraison funèbre de M. le Dauphin*.

35 Réguis. *Op. cit.*, tome IV, 2e *Dominicale*, page 203.

36 Feugère. *Bourdaloue, sa Prédication et son Temps.* 1889, page 268.

37 Griffet. *Sermons*, tome III, pages 42 et suiv.

38 Beurier. *Op. cit.,* page 562.

39 *Ibid.,* pages 560 et suiv.

40 Massillon. *Œuvres,* tome I[er], page 389. *Sermon sur les Doutes sur la Religion.*

41 M'assillon. *Œuvres,* tome 1[er], page 389.

42 Molinier. Sermons *choisis sur les Mystères...* 1730, tome IV, pages 261 et suiv.

43 Massillon. *Œuvres,* tome I[er]. *Sermon du jour de Noël.*

44 Massillon. *Œuvres,* tome I[er], page 392. *Sermon sur les Doutes sur la Religion.*

45 Griffet. *Op. cit.*, pages 39 et suiv. tome III.

46 Bayle. *Dictionnaire.* Article : Des-Barreaux, tome II, page 616.

47 Cambacérès. *Sermons.* Nouv. éd., 1787, tome II, page 331. *Sermon sur l'Enfer.*

48 Massillon. *Œuvres,* tome I[er], page 397. *Sermon sur les Doutes sur la Religion.*

49 Cambacérès. *Op. cit.,* tome I[er], page 397. *Sermon sur la Parole de Dieu.*

50 Hyacinthe de Montargon. Op. *cit.,* tome V, pages 509 et suiv.

51 Molinier. *Op. cit.,* tome IV, page 269. *Sermon pour le premier lundi de Carême.*

52 Massillon. *Op. cit.,* tome I[er], page 349. *Sermon sur les Doutes sur la Religion*.

53 L'Abbé L. François. *Preuves de la Religion de Jésus-Christ contre les Spinozisles et les Déistes*, 1751, tome 1[er], page 24.

54 Le P. Louis Le Comte. *Nouveaux Mémoires sur l'étal présent de la Chine.* 1696, tome II, pages 303 et suiv.

55 Griffet. *Op. cit.,* tome III, pages 38 et suiv.

56 Pascal. *Pensées,* loc. cit., page 422.

57 Caraccioli. *Le Tableau de la Mort.* 1760, page 148.

58 De Boulogne. *Op. cit.,* tome I[er], page 297.

59 Griffet. *Op.* cit., tome III, page 38.

60 *Lettre à Monsieur Rousseau*, *citoyen de Genève par M.M... citoyen de Paris*. 1756.

61 Fénelon. *Lettres spirituelles*, 17 sept. 1691.

62 Fénelon. *Œuvres,* 1837, tome III, page 540.

63 *Ordonnance de M. l'Evêque de Chartres, portant la Condamnation du livre intitulé* : « *Analysis Orationis mentalis...* » Chez Du Pin. *Histoire ecclésiastique du XVII[e] siècle,* 1727, tome III.

64 Bossuet. *Instruction sur les États d'Oraison*.

65 *Nouvelles Ecclésiastiques,* 1773,25 juillet.

66 *Ibid.,* 1762,17 juillet.

67 Bossuet. *Instruction sur les États d'Oraison.*

68 Hondry. *Op. cit.,* tome II, page 694. *Discours chrétien.*

69 Nicole. *Op. cit.*, tome VI. *Pensées diverses,* § 19. *Crainte de la Mort.*

70 Houdry. *Op. cit.,* tome VI, page 538. Le Père Estienne Chevillard.

71 *L'Art de toucher le Cœur...* 1783, tome III, pages 371.

72 *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1736,24 nov.

73 *Mandement de l'Evêque d'Angers,* cité dans les *Nouvelles Ecclésiastiques,* du 3 août, 1762.

74 Du Pin. *Traité phitosophique et théologique sur l'Amour de Dieu.* 1717, page 568.

75 *Les Héxaples,* 1721, tome I^er^, page 623.

76 Mésenguy. Mémoire justificatif du livre intitulé : *Exposé de la Doctrine Chrétienne...* 1763, page 64.

77 Aruauld. *Défense de la traduction du Nouveau Testament de Mons. Œuvres,* tome VI, page 664.

78 *Nouvelles Ecclésiastiques,* 1773,13 juin.

79 Pacaud. *Discours de Piété sur les plus importants Objets de la Religion. Discours sur l'Amour pénitent.* 1745, tome I^er^, pages 220 et suiv.

80 Feugère. *Bourdaloue*, 1889, page 227.

81 Réguis. *Op. cit., 2^e^ Dominicale*, tome I, page 304.

82 Du Pin. *Traité phitosophique et théologique sur l'Amour de Dieu.* 1717. *Page* 125.

83 *Les Héxaples,* tome 1^er^, page 623.

84 *Parallèle de la Doctrine des Païens avec celle des Jésuites*, 1726, page 33.

85 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome III, pages 234 et suiv.

86 De Lasne d'Aiguebelles. *La Religion du Cœur*, 1778, page 377.

87 Caraccioli. *Le Tableau de la Mort,* 1760, pages 281 et suiv.

88 Élisée. *Sermons,* tome 1^er^, pages 180 et suiv.

89 Élisée. *Op. cit.*, pages 99 et 172 et suiv., tome I^er^.

90 Houdry. *Op. cit.,* tome III, page 605. Le Père de la Colombière.

91 *L'Art de toucher le Cœur*, tome III, page 390.

92 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome II, page 437.

93 Ibid., tome II, pages 432 et suiv.

94 *L'Art de toucher le Cœur*, tome III, page 259.

95 De Montargon. *Op. cit.,* page 430.

96 Cambacérès. *Op. cit. Sermon sur l'Enfer,* tome II, page 314.

97 De Lasne d'Aiguebelle. *Op. cit.,* page 409.

98 De Montargon. *Op. cit.,* tome 11, page 382.

99 *Ibid.,* page 458.

100 Poulle. *Sermons,* 2^e^ éd., 1781, tome I^er^, page 296.

101 Cambacérès. *Op. cit.,* tome I^er^, page 408. *Sermon sur la Parole de Dieu*

102 Massillon. *Œuvres,* tome 1^er^, page 170. *Sermon sur la Vérité d'un Avenir.*

103 Pacaud. *Op. cit. Discours sur la Certitude des Peines éternelles*, tome 1^er^. page 123.

104 Cambacérès. *Op. cit.*, tome I^er^, page 405. *Sermon sur la Parole de Dieu.*

105 Charles Frey de Neuville. *Sermons*, tome IV, page 71.

106 Cambacérès. *Id.,* tome I^er^, pages 405 et suiv.

107 Poulle. *Sermons,* tome 1^er^, pages 276 et suiv.

108 La Harpe. *Lycée,* an XII, tome XIV, pages 165 et suiv.

109 Champion de Pontallier. *Le Trésor du Chrétien...* 1785, tome I^er^ page 251.

110 Houdry. *Op. cit.,* tome II, page 682. *Essais de Sermons pour la Dominicale*.

111 Cambacérès. *Op. cit.,* tome II, *Sermon sur l'Enfer*.

112 Houdry. *Op. cit.*, tome II, page 682. *Essais de sermons pour la Dominicale.*

113 Nicole. *Op. cit.,* tome V, page 348 et suiv. *De la Préparation à la Mort*, § 15.

114 Pascal. *Pensées.* Page 435.

115 Quesnel. *Pensées* 1842. Page 435.

116 Du Pin. *Traité sur l'Amour de Dieu t*1717 .Pag e179.

117 *Le Ciel ouvert à tout l'Univers par S.J.* 1782. Page 143.

118 Pierre Cappé. *Le Ciel ouvert à tous les Hommes*... 1768. Pages 109 et suiv.

119 L'Abbé Boileau. *Op. cit.,* page 143.

120 Montesquieu. *Pensées et Fragments inédits,* tome II, page 500.

121 Nicole. *Op. cit.,* tome V, douzième traité, § 10 et suiv.

122 *Ibid.,* deuxième traité, § 4.

123 Montesquieu. *Op. cit.,* tome II, page 499.

124 Vauvenargues. *Œuvres,* 1823. *Réflexions et Maximes,* tome II, page 28.

125 *Ibid.,* page 29.

126 *Ibid.,* page 27.

127 *Ibid.,* tome III, page 175.

128 Montazet. *Instruction pastorale de Monseigneur l'Archevêque de Lyon sur les Sources de l'Incrédulité et les Fondements de la Religion,* page 108. 1776.

129 Caraccioli. *Le Tableau de la Mort*. 1760, pages 28 et suiv.

130 Barbeu du Bourg. *Petit Code de la Raison humaine.* 1789, page 87.

131 Caraccioli. *Op. cit.,* page 69.

132 Cambacérès. *Op. cit.,* tome II, page 231. *Sermon sur la Mort.*

133 *Encyclopédie* 1765. Article : *Mort.*

134 De Bonnaire. *La Règle des Devoirs que la Nature inspire à tous les Hommes,* 1768, tome II, page 513.

135 Desserres de la Tour. *Du Bonheur.* 1767, pages 161 et suiv.

136 Barbeu du Bourg. *Petit Code de la Raison humaine,* 1789, pages 17 et suiv.

137 *La Religion chrétienne méditée dans*..., tome V, page 518.

138 Champion de Pontallier. *Le Trésor du Chrétien,* tome 1er, p. 217.

139 L'Abbé Poncelet. *Principes généraux pour servir à l'Éducation des Enfants...* 1763, tome I^{er}, page 187.

140 Barbeu du Bourg. *Op. cit.,* pages 96 et suiv.

141 *L'Alambic Moral*. Article : *Immortalité de l'Ame*.

142 Pascal. *Op. cit.,* page 417.

143 *Ibid.,* page 420.

III

L'Idée de Dieu.

§ 1. Le Dieu ancien et le Dieu nouveau.

« On ne saurait jamais avoir trop de crainte de l'enfer, et trop de désir du Paradis, c'est-à-dire trop de religion soit pour son propre bonheur, soit pour le bonheur de la société : ainsi c'est particulièrement dans l'habitude plus ou moins grande de crainte des douleurs de la seconde vie, et dans l'habitude plus ou moins grande d'espérance des plaisirs immenses et éternels, que consiste le plus ou moins de religion de chaque homme... »[1] Le bon abbé de Saint-Pierre, dans ces paroles, définit bien ce qui, en fait de religion, restera finalement aux enfants du siècle. Dieu pour peu qu'ils croient encore qu'il existe, demeurera pour eux le « punisseur des crimes et récompenseur des actions de bienfaisance », en quoi consiste « l'essentiel de la religion ». Conception d'ailleurs excessivement simple et qui ne semble pas demander de grandes explications. Dieu est la justice même ; et parce qu'il est juste, il ne punira les hommes que pour des fautes volontaires. Il sera parfaitement impartial et se gardera bien d'avoir des préférences. Enfin, son jugement ne sera pas d'une sévérité excessive ; car c'est toujours un Dieu bon et clément.

Tout cela semble donc ne laisser place à aucune discussion, et pourtant les longues disputes qui eurent lieu entre les théologiens et qui, pendant longtemps, troublèrent la paix de l'Église, nous prouvent qu'il n'en est rien et nous montrent que si la divinité trop compréhensible de l'abbé Saint-Pierre a

finalement survécu au Dieu « infiniment incompréhensible » d'un Pascal, elle n'a remporté sa victoire qu'après des luttes acharnées qui ont ébranlé la foi.

L'enfant du siècle, en jugeant plus tard les disputes qui s'étaient élevées entre Jansénistes et Jésuites, en parlera avec un certain mépris, trouvant que toute la discussion portait sur une « matière si ennuyeuse de sa nature... » Et pourtant la bulle *Unigenitus* autour de laquelle se livrèrent les luttes les plus acharnées, et qui, selon Duclos, était « digne tout au plus d'exercer des écoles oisives »[2], est bien, comme le dit un écrivain janséniste, « un des plus grands événements qui soient arrivés dans l'Église. L'histoire de cette bulle, continue-t-il, est comme l'histoire ecclésiastique du XVIII[e] siècle. Que n'embrasse-t-elle pas ? et sur quoi n'influe-t-elle pas ? La bulle est devenue comme le centre de tout. »[3] De quoi s'agissait-il au juste ? Les *Cent et Une Propositions* tirées des *Réflexions morales* du Père Quesnel et que l'Église condamne, ne sont pas faciles à résumer ; elles ont trait à presque toutes les questions de théologie. Mais en allant au fond des luttes qui se livraient autour de la Bulle, on s'aperçoit que c'est bien en somme à la tragédie d'un Dieu qui se meurt qu'on assiste, d'un Dieu qu'on cherche à sauver et qui deviendra incompréhensible, doublement incompréhensible pour les enfants du siècle, à mesure que les temps avancent et que la vision du mystère se perd.

« L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la Vérité »[4], dit Pascal, et cette vérité est censée être indépendante de ce que pensent et sentent les fidèles, qui, esprits instables, souvent l'altèrent selon leurs faibles lumières et leurs besoins. Ainsi l'Église aurait toujours conservé l'image du vrai Dieu, quelles que fussent les idoles que les esprits, guidés par leurs caprices et ne pouvant concevoir ici-bas la vérité pure, lui eussent substitué dans leur imagination, et les fidèles en écoutant la voix des pasteurs et se soumettant à l'autorité de l'Église, sauraient toujours retrouver l'image immuable du Dieu éternel. Mais il arrive dans les temps modernes que les théologiens, invoquant des textes et d'anciennes traditions, prétendent qu'on a fait des retouches à

l'image de Dieu ou même qu'on lui a substitué une autre image ne ressemblant plus guère au vrai Dieu. Refusant d'adorer la divinité nouvelle, ils voudront garder une fidélité inébranlable au Dieu de toujours. Ce dont il s'agira dans ces luttes, ce ne sera plus de créances, de ces transformations multiples que nécessairement les esprits font subir à l'objet de la foi, mais de la foi en elle-même. Ce ne sont plus des fautes de lecture, c'est le texte même qui est mis en question, puisqu'on se trouve en présence de deux versions, qui en tous points semblent se contredire. Les enfants du siècle souvent interrogeaient leur curé, pour savoir comment ils pouvaient croire, trouvant maintes difficultés à accepter ce que l'Église leur proposait ; mais cela supposait toujours qu'on était d'accord sur ce qu'il fallait croire, et que l'objet de la foi en lui-même était certain. L'Église leur montrait l'image du vrai Dieu ; ils répondaient, tout en ne contestant nullement que c'était là le Dieu des chrétiens, qu'ils ne savaient pas si ce Dieu pouvait encore être le leur ; mais en voyant se disputer entre eux les théologiens, on s'aperçut qu'au fond on ignorait quel était le vrai Dieu des chrétiens. Il y a deux divinités, qui toutes les deux prétendent à ce titre, et semblent s'accuser l'une l'autre d'avoir usurpé le trône du Très-Haut.

Ainsi une crise de la foi, à proprement parler, s'ajoute à celle des créances, ou plutôt ce sont deux aspects de la même crise qu'on verra se combiner l'un avec l'autre, pour aboutir à la grande transformation spirituelle, dent non seulement est sortie l'incrédulité moderne, mais qui encore a produit un catholicisme nouveau, bien différent de celui de saint Augustin et de Pascal, le seul d'ailleurs sur lequel on discute encore aujourd'hui entre croyants et incrédules, l'autre étant tombé dans un oubli presque entier et n'apparaissant plus que dans un passé lointain. En effet, quelque sympathie que l'homme moderne puisse encore témoigner à la religion, il lui est fort difficile de comprendre jusqu'aux sentiments mêmes qui ont donné naissance au Dieu ancien, et il préfèrera s'en tenir au « Dieu punisseur et récompenseur », dont nous parlait l'abbé Saint-Pierre, et qui, on l'avouera sans peine, est infiniment plus compréhensible que

la divinité des Jansénistes. Mais s'il en est ainsi, c'est que nous traitons des questions religieuses en moralistes, quelquefois aussi en esthètes, mêlant à nos interprétations ce qui nous est resté en fait de sentiments d'ordre métaphysique, et que par contre il nous est devenu fort difficile de considérer les phénomènes religieux, selon leurs propres lois et comme issus d'aspirations d'un caractère indépendant, et diffèrant essentiellement des contemplations du philosophe et des besoins de celui qui recherche la justice dans ce monde. Or, pour comprendre ce Dieu ancien, qui pour nous n'est ni juste ni bon, il faut n'interroger que le « chrétien », et non « l'homme » qui, « naturellement », ne saurait ni l'aimer ni même le concevoir.

« L'orgueil et le dérèglement des hommes, dit Nicole, tend également à se soustraire à la puissance et à la sagesse de Dieu, comme la piété solide tend à s'assujettir de plus en plus à l'une et à l'autre »[5]. Le chrétien aime sa dépendance. « Notre gloire est d'être entre ses mains, dira-t-il, en parlant de Dieu, et notre justice consiste à dépendre de lui et à aimer cette dépendance »[6]. Aussi n'y a-t-il point « de plus terrible punition que d'être abandonné à soi-même »[7]. Tandis que « l'homme orgueilleux voudrait pouvoir se passer » du secours de Dieu, « et ne lui rien devoir, le vrai humble met toute sa joie à lui devoir tout, et à ne s'attribuer rien »[8]. Car, « moins nous méritons par nous-mêmes, plus nous devons à Dieu. C'est le trésor que nous trouvons dans notre pauvreté et le riche fond de l'humilité chrétienne, de ne nous pouvoir glorifier de rien, afin de donner tout à Dieu, et de ne chanter éternellement que les cantiques de ses miséricordes éternelles » 1.

Ainsi il faut à l'âme chrétienne un Dieu devant lequel elle puisse s'humilier ; elle cherche le triomphe de Dieu dans son propre anéantissement, car l'âme qui est pénétrée « de la véritable humilité... désire en toutes choses que le Créateur soit glorifié, et que la créature soit obscurcie et anéantie »[9]. Cette âme qui s'humilie devant le Tout-Puissant, ne veut rien garder pour elle. Tout ce qui serait sien l'éloignerait de Dieu. Dans le fait d'être à soi, de pouvoir être libre,

elle sent je ne sais quelle infidélité envers Dieu : ce qu'elle se serait acquis par ses propres forces serait, pour ainsi dire, pris à Dieu. Aussi ne veut-elle être sauvée que par Dieu seul. « L'impuissance de la nature pour le salut n'est pas le désespoir du chrétien, mais le triomphe de la grâce de Jésus-Christ. Heureuse impuissance qui nous force d'attendre tout de celui sans qui nous ne pouvons rien ! »[10]

L'homme qui aime son impuissance ne veut rien se devoir à lui-même. Etre libre, pour lui, c'est se sentir abandonné par Dieu. Aussi veut-il que ce soit toujours Dieu qui agisse en lui. « Et loin de craindre d'être mû de la sorte, il le désire, il le demande, jusqu'à prier son Dieu de forcer sa volonté rebelle, n'appréhendant rien tant que d'être laissé à lui-même, parce qu'il ne trouve dans son propre fond que mensonge et que péché »[11]. Le Janséniste, pourrait-on dire, est jaloux pour Dieu, envers et contre soi-même. Que Dieu devienne grand, et que sa grandeur se nourrisse de tout ce qui est en moi, de la substance de mon être. Je ne veux pas de liberté devant Dieu, je ne veux rien me réserver pour moi. Le chrétien ne saurait marchander avec Dieu. Un Dieu qui n'est pas tout, pour lui n'est rien.

Ainsi les Jansénistes défendent la « cause de Dieu »[12] contre la créature. L'homme s'est dressé contre Dieu. Ils prennent le parti de Dieu. On met, disent-ils, « l'homme en concurrence avec Dieu »[13]. L'homme sera libre, mais Dieu ne sera pas tout-puissant. Un grand procès est engagé, et c'est celui de Dieu, diront les Jansénistes. « Non. Dieu ne nous abandonnera point. C'est sa cause que nous avons le bonheur de défendre. Défendons-la jusqu'au dernier soupir. Estimons-nous heureux d'avoir été choisis pour soutenir les intérêts du Seigneur »[14].

C'est pour leur Dieu que luttent les Jansénistes, le Dieu ancien, le Dieu de toujours. « Nous combattons contre ceux qui veulent nous enlever l'héritage de nos pères... » disent-ils[15]. On veut substituer au Dieu tout-puissant qu'adorent les chrétiens un Dieu nouveau dont s'accommoderait mieux l'orgueil humain,

le Dieu des Jésuites. « Ce n'est plus ce Dieu fort, qui appelle les choses qui ne sont point comme celles qui sont ; qui abaisse, et qui relève ; qui donne la mort, et qui donne la vie ; qui conduit aux enfers et qui en retire »[16], mais c'est un Dieu qui, « usant de mille ménagements » envers les humains, les laisse agir selon leurs propres caprices. « Faible, impuissant, n'osant se servir de son pouvoir pour changer les cœurs, crainte de nuire à la liberté », il épie « les moments favorables pour . . donner ses grâces »[17] aux pécheurs. « Simple spectateur de ce que les hommes font de leur côté, après avoir tout donné du sien »[18], « n'ayant aucun moyen assez infaillible par lui-même pour se faire obéir par les créatures », il « est obligé de consulter leur libre-arbitre, de voir si elles voudront bien se prêter à ses desseins, d'examiner si elles sont disposées à accorder ou à refuser les succès à ses grâces »[19]. « Basse politique d'un être faible, disent les Jansénistes, qui en serait réduit à consulter les volontés de ses créatures, pour savoir en quel temps et en quelles circonstances, elles seraient d'humeur à accomplir ses désirs »[20].

Mais si les Jansénistes méprisent le Dieu des Jésuites qui n'ose faire état de sa puissance, ceux-ci ne sont pas embarrassés pour trouver des arguments à l'avantage du Dieu qu'ils adorent, et pour montrer les défauts de l'autre. Ils diront du Dieu des Jansénistes qu'il n'est « ni saint, ni juste, ni miséricordieux »[21]. C'est, dit un prédicateur jésuite, « un tyran impitoyable et barbare, un Dieu qui serait digne de toute ma haine ». Et pourtant, continue-t-il, c'est ce Dieu que les Jansénistes nous commandent d'aimer, et « ils font valoir avec emphase l'obligation du grand précepte »[22]. Mais comment aimer leur Dieu ? « Aimer Dieu ! Eh ! le puis-je ? Tandis que Quesnel me le dépeint sous les traits les plus odieux et les plus capables de me le faire détester. Pour moi, je ne comprends rien à votre langage. Tous, tant que vous êtes, vous avez toujours à la bouche l'amour de Dieu. Si l'on en croit Quesnel, l'amour de Dieu est la seule vertu qui honore ce souverain Etre, la seule qu'il entende, la seule qu'il récompense, la seule qu'il couronne. Qui court pour un autre motif,

court en vain, et il n'y a ni Dieu ni Religion, là où il n'y a point d'amour de Dieu. Voilà qui est fort beau. Mais qu'arrive-t-il ? C'est qu'après cette belle déclamation, il se trouve, que ce Dieu, dent l'amour est la seule vertu permise, et dent la crainte même est réprouvée par Quesnel, est selon lui néanmoins un tyran, qui commande des choses impossibles, et qui, non content de les commander, damne encore impitoyablement ceux qui ne les ont point exécutées. De bonne foi, est-ce là un Dieu qu'on puisse aimer ?... »[23]

Le Dieu des Jansénistes, selon les Jésuites, compromettrait en quelque sorte la divinité qu'ils prétendent défendre, et fournirait des armes aux incrédules. « Un libertin y aperçoit avec complaisance, et y considère avec malignité, un Dieu qu'il ne peut ni croire ni aimer, parce qu'on le lui montre sous les traits d'un maître cruel et mauvais... qui ordonne à tous les hommes d'espérer en lui, et qui leur fournit des motifs bien plus sensibles de désespoir qu'il ne leur donne de raisons de confiance... qui couronne pour toujours, dans des favoris sans vrais mérites, des vertus étrangères et une persévérance de nécessité, tandis qu'il punit éternellement dans des hommes qu'il lui plaît de ne pas aimer, non l'abus de la liberté qu'ils n'ont pas, ou la résistance à la grâce qui leur manque ; mais l'abandon où il les laisse et la haine gratuite qu'il leur porte... »[24]

Ainsi les Jansénistes, qui « avaient affecté de prêcher l'amour de Dieu », auraient « travaillé de toutes les forces, à l'étouffer »[25]. « Que cet objet présenté à la foi des fidèles », en effet, « est révoltant, dit » l'évêque de Lodève. « Un Dieu cruel et barbare dent la main creuse dans les entrailles de la terre un noir et brûlant abîme, où il plonge sans pitié le plus grand nombre de ses Créatures à qui il a refusé, à qui même il n'a préparé ni donné aucun des moyens nécessaires pour éviter un sort aussi déplorable ! »[26]

Que diront les Jansénistes pour justifier un Dieu qui, aux yeux de leurs adversaires, serait « le plus cruel de tous les maîtres ? »[27] « N'est-il pas vrai, disait Arnauld, que rien ne vous a donné tant d'aversion pour la Doctrine divine de S. Augustin, que de ce qu'on vous l'a représentée comme tout à fait

indigne de la souveraine bonté de Dieu ?... Que voulez-vous que je vous dise ? répond-il. Si je n'étais point Chrétien, si je n'étais point Catholique..., étant homme comme vous, je serais dans la même admiration que vous : et comme je ne ressens que trop les impressions de l'orgueil humain, je ne manquerais pas de témérité, pour trouver à redire à une conduite de Dieu, qui nous paraît incompréhensible, et qui semble d'abord si peu conforme à l'idée que nous avons de sa bonté et de sa justice. Mais, aussitôt que je me souviens que la nature de Dieu étant infiniment élevée au-dessus de mon esprit, et lui seul se pouvant comprendre, ce serait une grande folie de vouloir juger de l'équité de sa conduite par la vanité de mes pensées, et non par ce qui lui a plu de nous en découvrir lui-même dans ses Écritures, je m'arrête tout court... »[28]

Il ne faut donc pas juger de la justice de Dieu, par les mesures humaines. « Dieu est essentiellement incompréhensible à quiconque n'est pas Dieu », dit Mésenguy. « Si la justice divine pouvait être comprise par nous, elle ne serait plus une justice divine »[29]. Et ce Dieu infiniment incompréhensible, l'âme pieuse du Janséniste saura l'aimer, en s'humiliant devant lui d'une passion nourrie de tous les sacrifices qu'elle lui a portés et de toutes les mortifications que Dieu lui a fait subir. Elle sait qu'il y a des « vérités terribles », mais concevant que « ce qu'elles ont de terrible doit vaincre notre orgueil, et nous tenir dans une juste dépendance à l'égard de Dieu »[30], elle saura, également éloignée du désespoir et de la présomption, « marcher entre la crainte et l'espérance »[31], et aimer Dieu sans l'interroger. Le Dieu qu'elle aime, voudra-t-il d'elle ? Elle doit l'ignorer. « L'état du voyageur, qui est celui de cette vie, et qui ne se termine que par la mort, exclut toute certitude absolue de la prédestination, ou de la réprobation »[32]. Mais n'osant interroger celui qu'elle aime, en face du mystère, elle s'exalte et recherche l'infini.

« La religion bien entendue nous abaisse et nous relève, nous humilie et nous console »[33], dit un écrivain janséniste. Abaissement et élévation, crainte et espérance, abandon et retour anxieux sur soi-même, interrogation inquiète et

confiance, c'est de ces sentiments luttant l'un contre l'autre, et qui ne peuvent s'aplanir, que naît la grande passion que le Janséniste apporte à son Dieu. Il ne saurait aimer un Dieu qui ne veuille le posséder tout entier, il ne saurait croire à un ciel qui serait donné à tous. « On veut être chrétien à trop bon marché, dit Quesnel, et pour cela, on ne l'est point du tout. Il faut qu'il en coûte, et qu'il en coûte tout pour le salut, au moins dans la disposition du cœur »[34]. Il faut qu'il en coûte pour aimer Dieu, et un Dieu qui se ferait aimer trop facilement n'aurait plus rien de divin.

C'est aussi pourquoi les Jansénistes ne sauraient aimer le Dieu nouveau qui « donne abondamment la grâce à, tout le monde »[35]. Il est trop accueillant et se montre trop accessible pour que l'âme du Janséniste puisse encore n'aimer que lui. Il prodigue trop ses bontés, il est trop visiblement bon, pour qu'elle puisse encore croire au mystère de « cette bonté infinie qui fait miséricorde à qui lui plaît ». Comment encore reconnaître dans ce Dieu « tiré de la fabrique de Molina »[36], le Dieu de ces chrétiens des premiers temps, qui « s'assujettissaient aux travaux pénibles et continuels d'une sincère pénitence ? »[37] Comment devant ce Dieu devenu trop humain, devant cette divinité dent le sourire toujours accueillant semble faire oublier les terreurs qu'il répandait jadis, l'âme humaine entrerait-elle encore « dans un profond abaissement sous la main de Dieu et dans un extrême mépris de soi-même », jugeant « Dieu digne de tout honneur, de toute louange, de toute reconnaissance », et se jugeant « elle-même digne de toutes sortes de mépris, d'humiliations et d'anéantissements »[38], et comment retrouver dans ce ciel aux portes largement ouvertes, ce « bien infini », qu'il espérait d'une espérance « mêlée de jouissance effective, aussi bien que de crainte ? »[39] « Où sont les aveugles, les sourds, les muets, les boiteux ? Où sont les cavernes où les dragons habitent ; les montagnes où les bêtes farouches se retirent ? Partout je cherche ce sentier qui sera appelé la voie sainte, où l'impur ne passera point : mais je ne vois aucun chemin qui ne soit commun à tous les hommes »[40]. Ainsi, ils ont détrôné Dieu, le réduisant à

l'impuissance, et c'est « l'orgueilleuse créature », qui a usurpé « le trône du Très-Haut »[41], et qui à son tour veut gouverner le monde.

§ 2. Le Dieu constitutionnel.

« Tous les jours vous le dites : Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles ; et c'est parce que vous le croyez, que vous vous adressez à Dieu pour lui demander de toucher votre cœur, de le changer, de forcer même vos volontés rebelles. Dieu, en effet, ne serait-il le Dieu que des corps ? Ne l'est-il pas également des esprits ? N'est-il pas assez puissant pour faire agir librement les êtres libres et raisonnables ? Oui, dans l'ordre de la grâce, comme dans celui de la nature ; dans le monde spirituel et invisible, comme dans le monde matériel et visible, son empire, vous le savez, mes frères, est un empire souverain. Il donne la mort, et il donne la vie : il abaisse, et il élève : il conduit aux enfers, et il en retire »[42]. Il faut qu'on reconnaisse à Dieu une puissance sans limite et sans partage aucun. Comment alors admettre la doctrine des Jésuites qui nient, disent les Jansénistes, que Dieu soit « tout-puissant sur les cœurs par rapport au salut éternel ? »[43] Car voilà le grand reproche que les Jansénistes adressent aux Jésuites : « Ils n'hésitent point à borner la puissance de Dieu par rapport au monde spirituel. Ils lui associent dans le gouvernement de ce monde un autre principe puissant qui opère et qui décide, ce que Dieu n'opère et ne décide pas. Ce principe est le libre-arbitre, à qui ils attribuent, comme on le voit, une puissance souveraine »[44].

Ainsi « le libre-arbitre reçoit un souverain honneur »[45]. Dieu ne serait donc plus seul Dieu, il ne gouverne pas à lui seul le monde ; il devra tenir compte d'une autre puissance, du libre-arbitre, du pouvoir de l'homme. « Sitôt qu'on admet un équilibre de force ou de pouvoir, on met la créature en parallèle avec Dieu dans le pouvoir qu'il exerce par sa grâce, et on l'égale à sa majesté

souveraine dans le gouvernement du monde spirituel... Ce sont deux Souverains qui marchent sur la même ligne, qui traitent de couronne à couronne, qui combattent à forces égales »[47]. Il y aura donc une duarchie dans ce monde, Dieu et l'homme, ayant chacun son domaine, « Ils ont assigné à Dieu sa portion et à l'homme la sienne. Et ils ont si bien séparé l'une de l'autre que rien ne peut accroître à l'une, qui ne soit pris sur l'autre »[48].

Il y aurait dans le gouvernement de ce monde une sorte de distinction des pouvoirs, un partage réglé qui déterminerait l'exercice de la puissance. « Dans la doctrine molinienne, il en faut donc toujours revenir au partage entre Dieu et l'homme. Étrange partage ! où après avoir mis d'un côté ce qui appartient à Dieu et non à l'homme, on met de l'autre ce qui appartient à l'homme à l'exclusion de Dieu »[49]. Mais s'il en pouvait être ainsi, l'homme ne serait-il pas l'égal de Dieu ; ne serait-il pas Dieu lui-même ? « Si l'homme partageait avec Dieu, s'il lui revenait la moindre gloire, qui n'appartînt pas plus à Dieu qu'à lui... l'homme serait un Dieu, et pourrait se glorifier non dans le Dieu véritable, mais hors de Dieu. Il se glorifierait, et cela avec vérité de ce qu'il n'aurait pas reçu ».

Les Jansénistes ne peuvent admettre que « la gloire de l'homme » s'établisse « aux dépens de celle de Dieu », que l'homme soit « mis en concurrence avec Dieu »[50]. Leur « Dieu ne peut souffrir qu'on ose mettre des bornes à sa puissance »[51]. Il veut gouverner seul. « Personne n'entre en partage avec Dieu »[52], disent les Jansénistes. « Car si Dieu n'est pas tout-puissant sur toutes les créatures tant spirituelles que matérielles, nous ne concevons plus rien d'infini en Dieu : il n'est pas Dieu »[53].

Il y aurait un curieux rapprochement à faire entre les transformations qui se font en religion et celles qu'on verra se produire en politique. Le Dieu des Jansénistes est un monarque absolu, et ses sujets ne sont nullement qualifiés pour lui demander des comptes. Le Dieu nouveau, par contre, ressemble à un roi, qui aurait pactisé avec ses sujets et serait à la recherche d'une formule

conciliant ses droits avec ceux de son peuple. Afin de garder son empire, il aura à faire des concessions. Sa créature est quelque chose, il ne peut l'ignorer, aussi lui laissera-t-il sa part de liberté et ne pourra-t-il pas manquer de se soumettre à certaines règles et de motiver ses décisions ; enfin il devra se montrer bon et affable pour gagner le cœur des humains, qui autrement lui en voudraient de trop faire état de sa puissance, et l'accuseraient de despotisme.

« Le Seigneur fait miséricorde à qui il lui plaît de faire miséricorde, il enrichit de ses dons ceux qu'il lui plaît d'enrichir ; parce qu'il est tout-puissant et que nul n'a droit de lui demander raison de ses œuvres »[54]. C'est précisément ce que les enfants du siècle ne sauraient plus admettre, et paraissant devant le trône du Très-Haut, je les vois renversant quelque peu les rôles, demander des comptes à celui qui les doit juger : « Vous me permettrez (Seigneur), diront-ils, de vous citer en jugement... Je le fais, et je vous demande : Vous ai-je abandonné le premier ? N'est-ce pas vous qui *avant toute faute* de ma part, m'avez réprouvé ? Ne m'avez-vous pas été ennemi sans que je fusse le vôtre ? »[55] Ou bien encore l'âme réprouvée fera des objections dans le genre de celle-ci : « Si vous m'aviez voulu sauver, et que vous m'eussiez touché de votre grâce, je ne vous aurais pas résisté, j'aurais gardé votre loi. Vous me damnez donc, parce qu'il vous plaît de me damner ; puisqu'il ne vous a pas plu de me toucher de votre grâce, afin que je pusse éviter le mal et me sauver »[56]. Dieu, il est vrai, n'aurait pas besoin de répondre. Mais voici comment, à en croire un prédicateur du temps, il pourra se justifier aisément ; « Maintenant, dira ce juge irrité au pécheur réprouvé, que les desseins de ma Providence vous sont manifestés, venez, je veux bien vous rendre compte de ma conduite, je veux bien entrer en discussion avec vous : accusez-moi, si vous l'osez, d'injustice, d'indifférence pour vous ». Après ce préambule, qui démontre aux yeux de tous que Dieu ne se dérobe pas aux discussions, il développera des arguments que vous pourrez lire chez les Pères jésuites. Puis, venant à la conclusion, il dira à son interlocuteur : « Vous le voyez, il n'a tenu qu'à vous de vous sauver : vous

le pouviez par les secours qu'on vous a donnés dans mon Église. Il est vrai, ces secours extérieurs auraient été inutiles à votre salut sans une grâce intérieure, forte et puissante : mais on vous l'a dit mille fois de ma part, que cette grâce intérieure était attribuée à la prière ; que celui qui veut et qui ne peut, n'a qu'à prier, et il pourra »[57]. C'est dire que notre pécheur avait tort de se retrancher sur « le refus de grâce ». « On peut bien être hérétique pendant la vie, dit encore ce même prédicateur, mais on ne l'est pas après la mort »[58].

Dieu discute avec ses enfants, comme le roi père devra entrer en discussion avec les siens. On pourrait dire qu'avant que les Français eussent demandé une charte à leur souverain, les catholiques en ont demandé une à leur Dieu. Il sera convenu que Dieu devra être juste, qu'il aura certaines obligations envers les hommes et qu'on établira certains rapports de mutualité entre la créature et le Créateur. D'abord, il sera entendu que Dieu doit la justice à tous. Il ne devra plus faire de différence et se montrer dur envers tout le monde pour réserver ses faveurs aux seuls élus. « Le mystère de la grâce, dit le Frère Berruyer, la profondeur des jugements de Dieu, et l'inscrutabilité de ses voies, ne consistent pas, comme pourraient le penser quelques âmes simples, en ce que Dieu, sans autre raison de son aversion et de son choix, que le péché d'Adam, et la souveraineté de son domaine, réprouve et abandonne à l'impossibilité du salut, le grand nombre des enfants du père réconcilié ; tandis qu'il en adopte seulement UNE PETITE TROUPE, et qu'il met *ces heureux favoris* dans la nécessité de ne lui pas échapper. Je vois bien dans ce langage quelque chose de paradoxe et d'incroyable, mais je n'y vois rien de mystérieux et de profond »[59]. Il faudra donc qu'on abolisse les privilèges, afin que tout le monde à titre égal ait part aux bienfaits de Dieu. Autrement, il n'y aurait pas de justice dans ce monde ni dans l'autre, ce qui ne s'accorde pas avec la bonté de Dieu. « Une partialité aussi odieuse est-elle donc faite, ô mon Dieu, pour un cœur aussi bienfaisant et aussi juste que le vôtre ! Prétend-on nous inviter à vous aimer, et nous faire

goûter le grand Précepte de cet amour, en vous inspirant les sentiments d'un tyran ? »[60]

Dieu devra donc aimer tous les hommes, sans pouvoir faire de différence. « Qui que nous soyons, nous naissons agréables aux yeux de Dieu ; il suffit d'être le chef-d'œuvre de ses mains, pour être un objet cher à son cœur ». Toutefois, le chanoine qui écrit ces paroles, ne voudra pas tout à fait enlever à Dieu la faculté d'avoir certaines préférences. « Cependant, dit-il, faisons ici un aveu indispensable ; l'amour de Dieu pour les hommes a des degrés ; tous lui sont également chers, mais tous ne sont pas également ses favoris »[61]. C'est faire certaines concessions à Dieu, sans toutefois lui permettre d'être trop injuste. D'ailleurs, il n'en est pas autrement des rois. « Un Roi n'est point astreint à toutes les lois de justice qui obligent les particuliers... », dit un apologiste de la fin du XVIII^e^ siècle. « Souvent il se trouve juge dans sa propre cause, etc. ; il n'en est pas de même de ses sujets ; concluera-t-on qu'un roi est injuste dans ces différents cas ? »[62] Dieu tout comme les rois, pourra donc conserver certaines prérogatives. On pourrait même aller plus loin, et dire : « Quand Dieu fait des dons à ses créatures, fibre à lui de les distribuer comme il lui plaît ». « Dieu, maître absolu de ses dons, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, peut, sans injustice, mettre dans la distribution qu'il en fait telle inégalité qu'il lui plaît »[63]. Remarquons toutefois que les enfants du siècle, tant dans le domaine profane que dans le domaine sacré, voudront de moins en moins admettre qu'il en soit ainsi : ils veulent une justice qui soit la même pour tous, et qu'il n'y ait d'exception pour personne.

La conscience religieuse ne veut plus de privilèges, elle demande la justice. Il semble qu'une nouvelle alliance soit en train de se conclure entre Dieu et l'homme, en vertu de laquelle la divinité devra remplir certaines obligations qu'elle ne pourra plus ignorer. « C'est-à-dire que la grâce n'est plus une grâce, mais une dette. Ainsi, Dieu ne discerne plus entre un homme et un homme ; en aidant l'un, et n'aidant pas l'autre ; en donnant à celui-ci ce qu'il

commande, et ne le donnant pas à celui-là »[64]. Le Dieu des Jansénistes n'avait d'obligation envers personne. « Ne craignons donc point de le dire, mes très chers frères, que la grâce n'est jamais due à personne ; que Dieu est maître absolu de ses dons ; qu'il les distribue à qui il veut, et en la manière qu'il veut, avec une souveraine indépendance »[65]. Le Dieu nouveau ne pourra plus aussi librement disposer de ses dons. « La foi, l'usage, l'accroissement et la récompense de la foi, tout est un don de votre pure libéralité », avait dit Quesnel, dans une des *cent une Propositions* condamnées par la Bulle *Unigenitus.* « Oui, répond un de ses nombreux adversaires, nous tenons tout de Dieu, nous lui devons nos mérites mêmes : mais ces mérites que nous lui devons, parce qu'ils sont l'effet de sa grâce, Dieu leur doit une récompense ; et cette récompense qui leur est due par la justice divine, n'est plus dès-là un don de la pure libéralité de Dieu »[66].

Ainsi une nouvelle alliance aurait été conclue qui ne serait autre qu'un « contrat conditionnel, formé entre Dieu et l'homme, par lequel Dieu promet la vie éternelle à ceux qui useront bien de la grâce versatile qu'il leur donne ». « Si vous faites telle chose, je vous donnerai telle récompense »[67], dit Dieu à ses créatures. L'homme, en remplissant ses obligations, s'attend à ce que Dieu fasse honneur aux siennes. Il est vrai qu'on n'osera pas trop insister sur le caractère obligatoire de ce que Dieu doit à l'homme, ou si vous aimez mieux à lui-même. Mais si les théologiens peuvent encore discuter le problème, pour l'enfant du siècle, croyons-nous, la question est bien résolue une fois pour toutes. Il ne comprendrait plus que Dieu ne rendît pas aux hommes ce qui leur est dû, du moment que de leur part, ils auraient accompli leurs devoirs.

« Voilà l'homme selon le nouveau principe », disent les Jansénistes. « Mais est-ce là l'enfant d'Adam ? Est-ce là cet homme faible, misérable, chargé du poids de sa corruption, tel en un mot que la Religion le dépeint, et que l'expérience le fait sentir ? »[68] Un homme nouveau est né ; il réclame ses droits ; il se sait être quelqu'un. Tel il est devant les hommes, tel il sera devant Dieu.

Ce qu'il s'est acquis matériellement ou moralement, est à lui, bien à lui, et nul roi, nul Dieu ne saurait le lui contester. Il aime son Dieu, comme il aime son roi ; mais à condition que les deux respectent ses droits. Les Molinistes, disent les Jansénistes, « veulent de la part de Dieu des assurances, sans quoi ils ne conçoivent pas qu'on puisse se fier à lui. Ils veulent traiter avec Dieu, non pas comme avec un père et un ami, mais comme avec un ennemi, ou du moins un étranger, avec qui on a soin de prendre toutes ses sûretés »[69]. L'homme nouveau est méfiant, et avant de s'engager dans une affaire aussi sérieuse que celle du salut, il demande des garanties, ne voulant pas avoir travaillé pour rien, et s'être imposé bien des privations, sans être sûr de la récompense.

Ainsi, à l'homme nouveau, qui veut jouir de son indépendance, il faut un Dieu à puissance limitée et dent le pouvoir soit réglé par des lois fondamentales pour que le pécheur, quand il sera cité au jugement dernier, puisse, textes en mains, plaider sa cause. Tout se fera d'après les règles. L'homme, s'il connaît ses devoirs, n'ignore pas non plus qu'il a des droits, qu'il veut voir respecter. C'est en quelque sorte une déclaration des droits qu'il demande, et qui fasse autorité également pour tout le monde. Cette déclaration, si j'ose m'exprimer ainsi, il la retrouvera, lors du jugement dernier, affichée sur les portes du paradis. Dieu insensiblement se verra substituer une charte, une constitution, et les destinées humaines seront réglées de manière à ce que la créature puisse connaître exactement où elle en est, au sujet de son salut. On ne veut plus de politique secrète, on demande que les choses se fassent au grand jour, afin de savoir à quoi s'en tenir et de pouvoir prendre ses dispositions en conséquence. Tout est simple et bien ordonné dans un monde sans mystère. « Notre salut est notre propre ouvrage, avec le secours de la grâce ; c'est une récompense, et non un coup de hasard, comme la chance d'une loterie, sur laquelle nos désirs ni nos efforts n'ont aucune influence »[70]. La grande inconnue, le secret terrible qui autrefois remplissait d'épouvante le cœur des fidèles n'est plus, Dieu et l'homme se sont expliqués, et de ces explications est résulté un ordre parfait.

L'homme agit, et une fois qu'il sera trépassé, Dieu établira un bilan de ses actions ; le tout se terminera par un jugement en bonne et due forme, d'accord avec les lois, qui sont à la portée de tout le monde, et que d'ailleurs les honnêtes gens auront toujours respectées, sans même devoir craindre Dieu.

§ 3. Le Dieu des Bourgeois.

« C'est l'inclination corrompue du cœur de l'homme, dit Quesnel, de chercher dans ses bonnes œuvres et dans sa propre volonté quelque chose qui ne soit point de Dieu, et qu'il ne doive qu'à lui-même. Le Chrétien, au contraire, fait sa joie de lui devoir tout par Jésus-Christ »[71]. Tout devoir à Dieu, sans que Dieu nous doive rien, c'est ce qui, pour les Jansénistes fait le fond même de la piété chrétienne. « Dieu ne doit rien aux hommes : voilà le grand principe, et le dénouement de tout »[72]. Mais l'homme nouveau, conscient de ses droits ne saurait l'admettre. La grâce pour lui, n'est pas un don gratuit qui nous soit donné et tantôt refusé ; c'est un tribut que Dieu paye régulièrement à sa créature. De ce fait tout sera changé, car « l'homme » alors « n'est plus un homme faible ; et Dieu n'est plus le Dieu très fort »[73]. Ou plutôt, l'homme s'est établi « son Dieu à soi-même. Car celui-là est vraiment notre Dieu, de qui il dépend que nous évitions le mal et que nous fassions le bien »[74].

Ainsi, « on nous enlève notre Dieu et on nous laisse l'homme pour divinité », disent les Jansénistes. L'homme se dresse contre Dieu et veut être libre. « Oh ! superbe liberté des enfants d'Adam, monstrueuse idole ! Eh ! d'où vous est venue la pensée d'un tel attentat de vous élever ainsi contre le Très-Haut ?... Vous usurpez tout, et le pouvoir et le souverain domaine, et le sceptre, et la couronne, et les adorations... Ah ! vous voilà vous-même, ô liberté humaine ! Vous voilà : et c'est vous que nous voyons vous élever aujourd'hui au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu et qui est adoré, jusqu'à vous asseoir dans le temple de Dieu, voulant passer pour Dieu vous-même ! »[75]

Mais quelle est donc cette catastrophe inconcevable qui aurait d'un coup bouleversé l'univers chrétien ? C'est la Bulle *Unigenitus,* qui serait la cause de tout. C'est elle qui « a tout changé », qui « s'est attaquée à toutes les vérités de la religion chrétienne ». « Qu'on ne dispute plus à Dieu son domaine Souverain et sa toute-puissance sur les cœurs ; qu'on s'estime heureux d'avoir été racheté par le sang de Jésus-Christ ; qu'on aime à vivre sous le saint empire de sa grâce ; qu'on en connaisse le prix, la gratuité, l'efficacité ; qu'on sache que cette grâce, qui nous fait passer des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie, n'est autre chose que l'inspiration du saint amour. Restera-t-il un seul fidèle qui ne dise Anathème à la Bulle ? Il est évident que la constitution *Unigenitus* est ennemie de ces précieuses vérités, et qu'elle enlève à la Religion ses plus augustes prérogatives »[76]. Car quand Dieu est « dépouillé de sa souveraine puissance sur l'homme », que reste-t-il du chrétien ? L'homme alors « n'attend plus de Dieu la décision de son sort pour l'éternité ; l'humilité est anéantie l'espérance change d'appui... »[77]. Ce n'est plus en Dieu « qu'il faut mettre essentiellement notre confiance, c'est en nous-mêmes. La prière, l'action de grâce, les sentiments d'humilité, en un mot le culte intérieur que nous devons à Dieu, change de forme dans son entier »[78]. Ainsi les sources de la piété seront « taries », et « l'humilité chrétienne » sera « changée en une vaine confiance en ses propres forces »[79]. Devenu maître absolu de son sort éternel, et indépendant de Dieu, l'homme aura cessé d'être chrétien.

Le Molinisme est « vraiment un nouvel Évangile, une nouvelle foi, un système complet et lié de religion... »[80]. Ainsi, « il y a maintenant dans le sein de l'Église Catholique deux corps de doctrine, et comme deux systèmes de Religion, diamétralement opposés, et absolument inconciliables »[81]. C'est la lutte entre deux dieux, disions-nous, l'ancien et le nouveau, qui ne sauraient s'accorder. Le Dieu des Jésuites, plus accueillant et plus accessible aux humains, finira par remporter la victoire, mais jusqu'au dernier moment, les Jansénistes lui refuseront l'obéissance. On voudrait leur faire reconnaître que le Dieu

nouveau est le Dieu que les chrétiens ont adoré depuis toujours ; ils ne sauraient en convenir. Leur Dieu c'était le seigneur tout-puissant d'un univers qu'il gouvernait en maître ; le Dieu nouveau laisse régner l'homme à sa place, et cet homme est le maître pour tout ce qui concerne son salut. « Ainsi, voilà un nouveau Roi, placé de la main des hommes... et un Roi mis en parallèle avec Dieu ; ou pour parler plus juste, substitué à Dieu, par rapport au gouvernement de ce monde »[82]. « Pour avoir une juste idée du Molinisme, il ne suffit donc pas de dire qu'il érige un trône, où il fait asseoir l'homme à côté de Dieu ; mais de plus il faut ajouter qu'il fait descendre « Dieu de son trône, afin de faire régner l'homme seul dans le royaume de la justice »[83]. Évidemment, ce pouvoir, l'homme ne peut le tenir que de Dieu. « L'homme n'a pas de pouvoir indépendamment de Dieu, jamais cette folie n'est venue dans la tête d'aucun hérétique. Mais après que Dieu, ajoute un écrivain janséniste, a consommé son œuvre en rendant le pouvoir parfait, il en a abandonné l'exercice à l'homme, résolu de ne plus rien faire, jusqu'à ce que l'homme ait donné le signal, et fait pencher la balance du côté qu'il lui plaît »[84]. Dieu pourra donc laisser aller les choses, du moment qu'il a pourvu à tout. Les générations se suivront et tout se passera comme toujours. Les hommes tantôt bons et tantôt méchants accumuleront des péchés et aussi des mérites ; Dieu se tenant discrètement à l'écart les laissera faire, ne voulant gêner en rien leur liberté et paraître injuste.

L'homme ainsi s'est constitué « un domaine auquel Dieu n'a plus de part »[85]. Il est libre dans un monde où tout est assujetti à Dieu, excepté les volontés libres de la créature intelligente. Dieu « peut tout ce qu'il veut dans le ciel et sur la terre, mais à l'exclusion des déterminations du cœur humain »[86]. « Nous savons bien que c'est votre main qui a tout fait dans ce monde sensible, que vous nourrissez jusqu'aux oiseaux du ciel, qu'un cheveu ne peut tomber de notre tête que par votre ordre ». Mais « dans ce monde spirituel et invisible où éclatent les plus grandes merveilles, », Dieu ne jouira plus que d'une puissance limitée ; il n'y parlera plus en maître et en seigneur. « Vous ne pouvez pas sur

un cœur ce que vous avez pu sur une mer, sur des fleuves, sur des rochers, sur des yeux et des membres malades, sur des morts, et l'homme le peut : l'homme ! »[87]

L'homme s'étant constitué son propre maître, Dieu ne règne plus que sur la nature, mais le royaume des corps aussi aura bientôt sa « constitution ». Les lois naturelles régleront les cours des astres et tout ce qui se passe ici-bas ; et Dieu, en bon roi constitutionnel, laissera régner la loi, se gardant bien d'intervenir dans le cours des choses, et de déranger l'ordre parfait qu'il aura établi. « Le Molinisme et le Déisme, prétendent les Jansénistes, sont deux frères jumeaux, qui ne diffèrent guère entre eux que par le nom et la figure, mais qui ont à peu près la même origine, la même nature, les mêmes principes et les mêmes effets »[88]. Tous les deux, à leur manière, ils veulent tempérer sinon la puissance divine, du moins l'exercice de cette puissance, ou, comme le disent les Jansénistes en parlant de la doctrine des Jésuites, « resserrer et restreindre »[89] les droits de Dieu.

Tel sera donc le Dieu des enfants du siècle qui lui seront reconnaissants d'avoir organisé les choses ici-bas de manière que tout soit réglé d'après des lois qu'ils peuvent comprendre, et de ne pas peser sur leurs décisions, quand en hommes prudents et raisonnables, ils voudront régler leurs propres destinées. « Certainement... il n'y a pas là la moindre apparence de mystère »[90], dit un auteur janséniste, mais aussi bien ce n'est pas le mystère que recherche l'enfant du siècle. Il veut qu'entre lui et Dieu, les choses soient mises au point, pour qu'il n'y ait plus d'erreur possible et que tout soit réglé d'une manière ordonnée et excluant toute surprise. C'est aussi pourquoi, il aime ce Dieu modéré en toutes choses, qui ne fait jamais trop état de sa puissance, sachant qu'il se doit de respecter les lois et la liberté légitime de l'homme.

Tout sera donc pour le mieux dans un monde dent l'arbitraire et le mystère sont bannis. L'homme pourra y vivre, et vaquer à ses affaires, convaincu qu'il est que tout ce qui s'y passe est parfaitement en ordre et que Dieu ne saurait

être injuste. Mais il y a des moments, où l'homme bien que se sachant le maître dans un monde qui est devenu le sien, redevient inquiet. C'est quand il pense à la mort, et à ce qui l'attend dans l'au-delà. En effet, il y aura un temps où ce Dieu qui sait attendre, reprendra toute sa puissance. Se voyant quelque peu détrôné dans le gouvernement de ce monde, en faveur de la « nature » et de l'homme, il a conservé ses fonctions de juge, et le jour du jugement dernier, tout en se conformant bien entendu aux règles d'une justice impartiale et en donnant à chacun selon ses mérites, Dieu sera terrible.

« Et certes, mes chers Paroissiens, dit un prédicateur du temps, si les hommes tremblent devant les hommes, si on est surpris, consterné, jusqu'à changer de couleur, et à perdre la voix en présence d'un juge de la terre, lorsqu'on se sent coupable de quelques crimes, de quelle crainte, de quelle frayeur serons-nous saisis, quand nous serons cités au tribunal du Seigneur trois fois saint, à l'avènement duquel le Soleil s'obscurcira, la Lune ne donnera plus de lumière, les voûtes des cieux seront ébranlées, les hommes mêmes sécheront de frayeur ?... Je le vois, ce Dieu vengeur, la fureur dans les yeux, se tourner vers les réprouvés... »[91]. Dieu, pour avoir vu diminuer sa puissance, n'en semble pas moins redoutable aux enfants du siècle qui, quoiqu'attendant d'être jugés d'après un code qu'ils approuvent, ne sont pas sûrs de sortir indemnes d'un jugement qui les remplit de terreur. Car, « quand Dieu hait, dit un prédicateur du temps, il hait sans mesure, parce qu'il y est forcé par la nécessité de son être : haine incompréhensible, d'autant plus redoutable qu'elle remplace la plus vive tendresse ; et c'est ici le dernier triomphe de la justice divine, il n'y aura plus alors de ménagements qui la tempèrent »[92].

Mais Dieu est-il vraiment aussi terrible qu'on nous le dépeint ? « Dieu est bon », se disent les enfants du siècle, « il est patient, il attend le pécheur ; qu'avait-il à faire de créer l'homme, s'il avait dessein de le perdre ? »[93] Cette « pensée frivole que Dieu ne voudrait pas perdre tant de chrétiens », le pieux Nicole autrefois l'avait condamnée. « Il y a, dit-il, une illusion dent on a peine

à se défaire ; on ne saurait s'imaginer que Dieu veuille faire périr tout le monde. Les péchés, qui nous causeraient de la terreur, s'ils nous étaient particuliers, cessent de nous effrayer quand ils sont communs. On dort en repos, quand on se regarde entouré d'une multitude, comme si Dieu était obligé de l'épargner ». C'est d'ailleurs une des principales raisons qui faisaient craindre à Nicole « que de toute cette foule de Chrétiens qui s'assemblent dans les Eglises, et de ces villes nombreuses où il n'y a personne qui no fasse profession de la vraie Religion, il n'y ait quelquefois aucun adulte de sauvé »[94]. Mais les enfants du siècle ne sauraient le croire. Ils en veulent à ces prédicateurs « qui n'annoncent que misère, morts effroyables, un Dieu toujours mécontent, toujours punissant, toujours foudroyant ». « Quelle justice, mon Dieu, que celle qui ne multiplierait les êtres sur la terre, que pour en jeter 29 sur 30 dans un brasier ardent ! »[95] Ou encore : « Les bienfaits... [que] Dieu répand sur la terre, ne sont point des pièges qu'il tend à notre faiblesse, pour nous précipiter ensuite dans des feux sempiternels »[96].

Seulement, n'y a-t-il pas aussi un danger à rendre Dieu trop bon ? « Un Dieu qui ne punit point est un Dieu qu'on n'adore pas, dit un prédicateur du temps, il n'est plus obéi dès qu'il n'est plus redouté »[97]. Il faut un Dieu qui punisse les méchants, il y a de l'impiété à rendre Dieu trop bon. Dieu « est notre père, notre bienfaiteur ; l'idée de vengeance, de colère, de châtiment, le dégrade... .. j'adore, je reconnais un Dieu bienfaisant dans le Ciel ; je ne le vois plus, je le méconnais dans les horreurs de l'Enfer. Ainsi, dit Cambacérès, raisonne l'impie dans l'orgueilleux délire de ses passions ; il consent à croire un Dieu, à condition qu'il n'aura point à le craindre ; il le désarme avant que de l'adorer ; il lui laisse son Trône, mais il lui arrache son tonnerre »[98]. Or, rien ne serait plus funeste. « Notre siècle se vantera-t-il de nous avoir affranchis de la crainte d'un Dieu vengeur, ce frein pour le mal, et cet encouragement si puissant pour le bien ? »[99] demande un prédicateur du temps. Mais qu'adviendra-t-il alors de ce « peuple sans éducation, sans vues, sans idées, que

la crainte d'un Dieu vengeur, aidée et soutenue par la terreur des lois humaines, peut à peine retenir dans l'ordre et la dépendance, sera-t-il souple et docile à cette voix de la pure raison, qui ne se fait entendre que dans le silence, et qui ne parlera jamais assez haut pour passer jusqu'à lui, à travers le tumulte et le fracas dent le remplit le sentiment douloureux de sa servitude, de son indigence, de ses passions et de ses malheurs ? »[100] Les honnêtes gens ne veulent pas d'un Dieu qui se laisserait trop aller à des penchants de bienveillance universelle que par ailleurs ils approuvent. Ils demandent à la divinité de se souvenir de ses responsabilités, et de savoir faire preuve de sévérité quand il le faut. « Il est un terme où la bonté devient une faiblesse et même une injustice »[101], dit un prédicateur du temps, et ce sont les honnêtes gens qui, les premiers, en pâtiraient. « A le bien prendre, la justice de Dieu fait partie de sa bonté ; s'il ne punissait jamais, ce monde ne serait plus habitable ; les gens de bien seraient les victimes de l'impunité accordée aux méchants »[102]. Aussi la bourgeoisie reconnaîtra-t-elle bientôt qu'elle ne peut se passer d'un Dieu qui sache être sévère, et d'un enfer servant de complément à l'ordre ici-bas : dans le régime constitutionnel qu'elle étend à tout l'univers, Dieu sera en quelque sorte le pouvoir exécutif de la conscience bourgeoise pour l'au-delà.

§ 4. Lamentations des Jansénistes.

Voilà comment s'achève le sort du Dieu ancien, tombé depuis dans un oubli si profond, que ceux de la génération présente ont peine à croire qu'il ait jamais existé, tant il est loin de nos idées et de nos sentiments. D'ailleurs il en était déjà ainsi, à la fin du XVIII^e^ siècle. Seuls, quelques pieux Jansénistes le connaissaient encore et lui rendaient les derniers honneurs. « Non, non, mon Dieu, disaient-ils, vous ne voulez point de cœurs qui soient partagés. Vous ne voulez point que notre confiance soit partie en vous, et partie en nous-mêmes. C'est vous, mon Dieu, c'est vous tout seul, qui faites tout en nous »[103], et ne

voulant pas de cette liberté que l'homme s'est octroyée à lui-même, et dent il s'enorgueillit devant son créateur, ils suppliaient Dieu de leur enlever toute volonté propre. « Ah ! mon Dieu, disent-ils, jusqu'à quand ma propre volonté me tyrannisera-t-elle ? Jusqu'à quand serai-je sous le joug, de mon propre esprit ? Venez donc, ô mon Dieu ! Venez me rendre libre, en m'assujettissant à vous »[104]. Le Dieu qu'ils adorent est jaloux et ne saurait tolérer aucune de ces mille infidélités dont son successeur, le Dieu nouveau, sait parfaitement s'accommoder. « Sitôt que l'amour de Dieu arrive dans un cœur pour y deminer, il faut nécessairement que tout autre se retire : il ne souffre point d'associé, il occupe tout, il remplit tout, il possède tout ; et ce qui inquiète les enfants de Dieu, c'est d'avoir un cœur si étroit pour recevoir un amour si vaste et si étendu »[105]. Aussi, s'adressant à ce Dieu qui se voit délaissé dans sa créature, le supplieront-ils de tuer en eux tout autre amour pour qu'ils soient tout entiers à lui. « Enivrez-moi de plus en plus du vin de votre amour. Brûlez-moi tout entier du feu de votre charité. Embrasez si fort ce feu divin, que tout autre feu soit éteint ; afin que je sois consommé en vous à jamais. Amen ! Amen ! Amen ! »[106]

C'est une dernière prière adressée au Dieu qu'adoraient Pascal et le Grand Arnauld. Jusque dans les tourmentes de la Révolution, il s'en trouvera qui resteront fidèles à ce Dieu et qui refuseront obstinément l'obéissance à l'autre, au Dieu sans mystère, qui, se justifiant trop aisément devant la sagesse humaine, semble cesser d'être divin à mesure qu'il devient intelligible. Comment donc pourraient-ils aimer du grand amour de jadis un Dieu, qui donnant la grâce à tous, semble inviter aux amours faciles les hommes qu'il appelle sans distinction. Comment pouvoir adorer un Dieu, qui usant de trop de ménagements et ne sachant pas exiger le sacrifice suprême, déçoit le cœur de l'homme, avide d'humiliation et d'anéantissement ? Ne voyez-vous pas, semblent-ils dire aux adorateurs du Dieu nouveau, qu'en cherchant à combler les abîmes qui nous séparent de la divinité, vous chassez le Dieu que vous

voulez nous rendre plus accessible ? Ne voyez-vous pas ce Dieu dépérir tous les jours, à mesure qu'il devient compréhensible, et qu'il se rapproche du sentiment humain ? Rendez-nous notre Dieu, rendez-nous le Dieu infiniment incompréhensible, afin qu'en lui, nous retrouvions l'être infiniment bon, mais mystérieux et terrible, qui remplissait nos âmes d'angoisse et d'amour.

Mais ce Dieu, le Dieu au secret terrible de la prédestination, a vécu. Les Jansénistes s'en prennent aux Jésuites qu'ils accusent d'avoir tué Dieu, et s'élèvent contre tous ceux qui, pour concilier le cœur de l'homme à la religion, taisent ce qu'elle a de dur et ne disent les choses qu'à demi-mot. Nos pères « allaient plus rondement que nous à la vérité, disent-ils. Il est certain qu'on n'oserait aujourd'hui parler d'un ton si ferme. C'est que nous n'avons plus pour la religion, cette généreuse activité. Une timide sagesse fait chercher des tempéraments et prendre des précautions pour ne pas trop paraître disciples de la vérité »[107]. « Les vérités sont devenues comme une langue étrangère à la plupart des Chrétiens, lisons-nous dans une des Propositions de Quesnel, condamnées par la Bulle *Unigenitus.* Et la manière de les prêcher est comme un langage inconnu ; tant elle est éloignée de la simplicité des Apôtres, et au-dessus de la portée du commun des fidèles. Et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Église, et de la colère de Dieu sur ses enfants »[108]. L'Église a vieilli, et les philosophes loueront ceux de ses ministres qui retranchent de « la théologie ce qu'il y a de dur en apparence dans ses principes ».

« Comment ces hommes qui se croient éclairés, dit un défenseur de l'ancienne tradition, n'ont-ils pas vu qu'à force de vouloir humaniser pour ainsi dire la religion, ils ne lui laissaient plus rien de divin ? Pour vouloir nous conduire à Dieu, par une voie qui ne choque pas la sagesse humaine, on s'ôte à soi-même toute créance »[109]. La religion manque trop maintenant de ces « vérités qui sont aussi certaines qu'elles sont impénétrables », et qui font sentir au fidèle qu'on n'est pas un bon chrétien, sans « beaucoup d'adoration et de

soumission, de prière et d'humilité, de confiance et d'abandonnement à la bonté infinie de Dieu »[110].

Un Dieu sans mystère ne serait pas Dieu. Il faut qu'il soit incompréhensible pour être divin. Mais tous les chrétiens ne sont-ils pas d'accord là-dessus ? « Les Catholiques Romains et les Protestants, dit Bayle, se font la guerre sur une infinité d'Articles de Religion, mais ils sont d'accord sur ce point-ci, que les Mystères de l'Évangile sont au-dessus de la Raison ». On aurait tort de traiter le « mystère de la grâce comme une chose » qui pourrait « se concilier avec notre faible raison »[111]. Nous devons donc aimer Dieu, sans le comprendre, et tous les chrétiens en conviennent. Mais il ne peut y avoir d'équivoque dans ce qu'ils disent. Nous aimons Dieu, sans le comprendre, peut tantôt vouloir dire : nous l'aimons *quoique* nous ne le comprenions pas, et tantôt : *parce que* nous ne le comprenons pas. En effet, quand on dit que le mystère est au-dessus de la raison, on n'a encore rien dit de ce qu'il représente de réel dans la conscience religieuse, on n'a pas dit comment il existe en nous et pour nous. Dieu est incompréhensible, pourra dire le chrétien, et je l'aime. Mais quand je l'aime, je m'en tiens à ce qui est compréhensible en lui, ne pouvant aimer que ce que je comprends, dira l'un, tandis que l'autre recherchera ce qu'il y a de plus incompréhensible en Dieu, pour l'aimer plus parfaitement. Son amour va au mystère, au mystère non seulement en tant qu'il dépasse toute raison, mais encore en tant qu'il semble s'opposer au sentiment humain et qu'il anéantit tout amour. « Blasphémateurs impies, qui ne cherchent qu'à me faire haïr Dieu, en me persuadant qu'il me hait »[112], disent des Jansénistes leurs adversaires. Nous aimons ce que l'homme doit haïr, et ce que l'on ne saurait aimer humainement, pourraient-ils répondre ; nous aimons d'un amour qui lui-même est mystère, d'un amour qui contredit tout amour et nous ne saurions aimer autrement l'amour infini qui est Dieu.

Mystère d'amour, conflit de sentiments qui ne saurait trouver d'apaisement. Dieu est bon, disent les Jansénistes de même que leurs adversaires, et pourtant

ils ne sauraient s'entendre. Le Dieu des Jansénistes n'est bon que pour celui qui l'aime ; nous croyons qu'il est bon, sans que nous le voyions ou plutôt malgré que notre vue profane nous fasse voir le contraire ; c'est donc l'amour du Janséniste qui le fait croire à la bonté divine. Bonté infinie, et infiniment loin de nous ; car entre Dieu et nous, il y a la mort, fruit du péché. L'amour ici-bas ne saurait vaincre la mort, et la mort ne saurait vaincre l'amour, et ces deux motifs luttant toujours l'un contre l'autre s'unissent dans l'âme du Janséniste, éveillant en lui une si grande nostalgie de l'infini qu'il ne saurait aimer rien d'autre. Il faut qu'il en soit ainsi, que jamais ici-bas ne puisse retentir le motif infini de l'amour qui sonne aux oreilles des mourants, sans que résonnent en même temps des motifs discordants exprimant la crainte et l'épouvante d'une âme qui ne veut pas mourir ; car autrement, sachant que Dieu est bon, et nous voyant assurés de son amour, et l'aimant par conséquent d'un amour tout humain, nous ne croirions plus en Dieu et au mystère de sa bonté infinie.

Il faut au chrétien, un Dieu qui « soit caché en partie, et découvert en partie »[113], dit Pascal. Le secret du pouvoir que la religion exerce sur les âmes ne consisterait-il pas précisément à bien savoir mélanger les obscurités et les clartés, les certitudes et les incertitudes, à bien tempérer les craintes et les espérances, à rapprocher Dieu de l'âme du croyant et à l'éloigner en même temps, pour que la voix qu'elle croit entendre sonne comme venant de l'infini, pour que sans mentir à la vision de la mort, elle puisse entrevoir dans un lointain indécis, doutant toujours, sa délivrance, et croire ainsi à ce monde mystérieux qui, bien qu'étant le sien, ne saurait être à elle que par un miracle de la grâce.

Les enfants du siècle qui, d'ailleurs, pensaient autrement de la mort que leurs ancêtres, étaient bien loin de tenir compte de pareilles considérations. Ils voulaient être sûrs de la bonté divine et de sa justice, et en jouir sans aucun mélange. Aussi, trouvant que dans l'ancien tableau de la religion il y avait trop d'ombres, ils s'empressèrent de le remettre à neuf, enlevant à la bonté divine

tout ce qui ne semblait être fait que pour l'obscurcir. Mais croyant ainsi tenir le vrai Dieu qui est bon pour tout le monde, ils cessèrent de plus en plus d'être chrétiens et finirent par perdre la foi. Les Jansénistes, voyant l'idole souriante et affable qu'on avait mise à la place de leur Dieu s'en émurent. Mais tentant de détruire l'idole, et voulant rappeler aux enfants du siècle la foi dans toute sa pureté, ils ne réussirent qu'à faire des incrédules, qui dans cette lutte entre deux divinités, prennent le parti de ne croire à aucune des deux et de s'en tenir à ce que disent les philosophes.

Les « hommes étant naturellement Pélagiens, disait Arnauld, ils se choquent facilement de cette doctrine humiliante, qui leur ôte toute confiance en leur libre-arbitre, pour les mettre en une si absolue dépendance de Dieu, qu'ils ne fondent l'espérance qu'ils doivent avoir de leur bonne vie et de leur salut, que sur sa seule miséricorde... »[114]. Retenons ceci : que les hommes sont naturellement Pélagiens. Le Pélagianisme est une erreur « si naturelle à l'homme qu'on peut dire qu'il la porte dans son propre cœur »[115]. L'homme veut être son propre maître, « car l'amour de l'indépendance qui a fait tomber dans le péché le premier des hommes, a jeté de si profondes racines dans le cœur de ses enfants, que rien ne leur est plus insupportable que de dépendre d'autrui. Ainsi chacun désire naturellement avoir son propre salut entre ses mains, et comme il désire de l'y avoir, il se persuade facilement qu'il l'y a »[116], disent les Jansénistes. Quoi qu'il en soit, tout ce qui viendra « naturellement » à l'esprit de l'homme sera dirigé contre la doctrine de saint Augustin.

Les contemporains de Voltaire et de Rousseau ne sont guère disposés à lutter contre ce qu'il y a de « naturel » à l'homme. C'est aussi pourquoi les théologiens de l'ancienne école méprisent les hommes de leur génération, qui ne sachant plus adorer les mystères qui nous dépassent et rechercher les sentiments qui nous répugnent, ne savent aimer Dieu qu'à condition de le comprendre, et veulent « par des idées toutes humaines de sa bonté réformer ce que ses desseins » ont d'effrayant et d'impénétrable. Ils ne sauraient aimer, ceux

qui ne voulant engager la lutte contre ce qu'il y a en nous d'irrémédiablement humain, manquent à la fois de vigueur et de foi. Leur Dieu n'aime que ceux qui combattent. « Que c'est un spectacle agréable aux yeux de Dieu, qu'un ministre qui lutte courageusement contre le monde et contre ses maximes ! »[117] La foi du janséniste n'est qu'une forme de combat ; c'est la lutte suprême qu'il se livre à lui-même, quand recherchant ce que la religion a de plus dur, il lance le défi à la raison et au cœur humain, méprisant ceux qui s'en tiennent à ce qui, dans la religion, est d'un accès facile.

Mais ce fut le sort tragique des Jansénistes qu'en luttant pour la cause de Dieu, ils ont contribué à la perdre. Comme « un Dieu dur et cruel » paraissait aux impies « une contradiction dans les termes, ils ont pris le parti d'en abjurer la croyance. C'est ainsi que l'incrédulité est née de l'abus qu'on a fait de la théologie »[118], dit l'abbé Yvon. Ne pouvant aimer le Dieu des Jansénistes, et sachant parfaitement se passer de celui des Jésuites, l'honnête homme trouvera dans une morale bien fondée et dans une vie parfaitement réglée, ce qu'il ne saurait plus puiser dans ce monde mystérieux que les deux divinités s'étaient disputé, et dent la vision d'ailleurs se perdra, à mesure que les temps avancent et que l'homme nouveau deviendra sûr de lui-même.

---

1 L'abbé de Saint-Pierre. *Projet pour perfectionner l'Education...* 1728, pages 150 et suiv.

2 Duclos. *Œuvres*, tome V, 1806. *Règne de Louis XV,* page 111 et suiv.

3 *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques...* 16e *discours,* 1745.

4 Pascal. *Op. cit.,* page 728.

5 Nicole. *Op. cit.,* tome III, 3e Traité. *Des diverses manières dont on tente Dieu,* chap. I.

6 Duguet. *Lettres sur divers sujets de Morale et de Piété.* VIe édition, 1719, tome V, lettre LXXIII.

7 Quesnel. *Pensées,* 1842, page 69.

8 *Ibid. Le Nouveau Testament, en français, avec des Réflexions morales...* Nouv. éd., 1736, tome VI, page III.

9 Arnauld. *Apologie pour les Religieuses de Port-Royal. Œuvres*, t. XXIII. page 216.

10 Quesnel. *Op. cit.,* tome Ier, pages 277 et suiv.

11 Joachim Colbert. Evêque de Montpellier. *Œuvres,* tome II, page 347.

12 *Les Héxaples,* tome 1er. Avertissement, page 1.

13 *Les Héxaples*, tome III, 1re partie, page 69.

14 *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* 14e Discours, 1743.

15 *Les Héxaples,* 1721, tome Ier. Avertissement, page XXXVII.

16 Colbert. *Ordonnance... de l'Évêque de Montpellier contre les* Œuvres *du Père Berruyer. Œuvres,* tome II, page 592.

17 *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1731. Cf. J. Candel. *Op. cit.,* pages 559 et suiv,

18 *Ibid.* 1763,16 mai. Critique de la Censure de la Faculté de Théologie sur l'Émile.

19 Colbert. *Œuvres,* tome Ier, page 100.

20 *Ibid.,* tome II, page 222.

21 Patouillet. *Apologie de Cartouche eu le Scelera, justifie par la grâce du sieur Quesnel*, page 43.

22 Candel. *Op. cit.,* pages 578 et suiv. *Extrait d'un Sermon de Perrin.*

23 Patouillet. *Op. cit.,* pages 42 et suiv.

24 Berruyer. *Op. cit.,* tome Ier, pages CCX et suiv.

25 Bergier. *Op. cit.,* tome III, page 146. Article : *Jansénisme.*

26 Fumel. *Instruction pastorale de Monseigneur l'Evêque de Lodève sur les Sources de l'Incrédulité du Siècle.* 1765, pages 309 et suiv.

27 François de Ville. *Préjugés légitimes contre le Jansénisme par un docteur de la Sorbonne*. 1686, page 214.

28 Arnauld. *Apologie pour les Saints Pères. Œuvres*, tome XVIII, pages 928 et suiv., et 933 et suiv.

29 Mésenguy. *Abrégé de l'Histoire de l'Ancien Testament*. 1747, tome Ier, page 64.

30 Jean Soanen, Evêque de Senez. *Lettres.* 1750, tome VI. Lettre datée du 26 oct. 1737.

31 Arnauld. *Œuvres,* tome XVII, page 844.

32 Nicole *Op. cit.*, tome X, page 298.

33 *Les Héaaples,* tome IV, page 342.

34 Quesnel. *Pensées,* page 47.

35 *Nouvelles Ecclésiastiques,* tome II, 1731,18 février.

36 Colbert. *Œuvres,* tome II, pages 222 et 608.

37 Jean Soanen. *Lettres,* tome IV. Lettre datée du 27 mars 1734.

38 Arnauld. *Apologie pour les Religieuses de Port-Royal,* tome XXIII, page 266.

39 Pascal. *Pensées,* page 569.

40 Colbert. *Œuvres,* tome II, page 597.

41 *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques*. 1er Discours.

42 Colbert. *Instruction pastorale à l'occasion du Mandement de Monseigneur l'Evêque de Saintes. Œuvres*, tome Ier, page 628.

43 *Ibid. Œuvres,* tome III. *Lettres.* 1727. Février.

44 *Les Hèxaples*, tome III,46re partie, page 249.

45 *Ibid.,* tome II, page 505.

46 *Ibid.,* tome VI, page 109.

47 Colbert. *Œuvres,* tome 1er, page 575.

48 *Les Héxaples,* tome III, 1re partie, pages 61 et suiv.

49 *Ibid.,* page 109.

50 *Ibid.,* pages 207,79 et 69.

51 Mésenguy. *Op. cit.*, tome V, page 143.

52 *Les Héxaples,* tome III, 1re partie, page 207.

53 *Réponse de M*** à M. l'évêque de*** sur cette question* : *Y a-t-it quelque Remède aux Maux de l'Eglise de France* ? 1778, page 102,

54 *Les trois États de l'Homme...* 1784, page 280.

55 R.P. Cordier. *Eclaircissement sur la Prédestination*. Cité dans les *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1748,8 octobre.

56 Le *vrai Sens des Cent Une Propositions...* 1742.

57 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome V, page 100.

58 *Ibid.,* tome III, pages 255 et suiv.

59 Colbert. *Œuvres,* tome II, page 605.

60 Fumel. *Le Culte de l'Amour divin...* cité dans les *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1777,6 nov.

61 Mathisse, chanoine de la collégiale de Nantes. *Panégyrique de la Bienheureuse Angèle Mérici*, cité dans les *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1744,11 avril.

62 Bergier. *Op. cit.* Article : *Justice,* tome IV, page 496.

63 Bergier. Article : *Choix*, tome II, page 133.

64 Colbert. *Œuvres,* tome II, page 603.

65 *Ibid.,* page 788.

66 *Le vrai Sens des Cent Une Propositions,* pages 44 et suiv. 1742

67 *Les Héxaples,* tome II, pages 181 et suiv.

68 Cf. Colbert. *Œuvres,* tome Ier, page 573.

69 *Les Héxaples,* tome IV, page 338.

70 Bergier. *Op. cit.,* tome II, page 134. Article : *Élus*.

71 *Pensées de Quesnel*, pages 70 et suiv.

72 *Les Héxaples*, tome IV, page 285.

73 Colbert. *Œuvres*, tome Ier, page 576.

74 *Les Héxaples,* tome II, page 621.

75 *Ibid.,* tome III, partie I, pages 445 et suiv.

76 Soanen. *Lettres,* tome VI. Lettre datée du 8 mai 1738.

77 *Les Héxaples,* tome II, page 505.

78 *Ibid.,* tome I. Avertissement, page XXXVII.

79 *Ibid.,* page XLVI.

80 *Ibid.,* page XX.

81 Mésenguy. *Mémoire justificatif...,* page 169.

82 *Les Héxaples,* tome III, 1re partie, page 249.

83 *Ibid.,* page 283.

84 *Ibid.* Tome Ier, page 619.

85 *Ibid.,* tome III, 1re partie, pages 61 et suiv.

86 *Traité de l'Equilibre de la Volonté.* 1719. Cité dans Pelvert. *Lettres d'un Théologien,* page 427.

87 *Quatrième Gémissement d'une Ame vivement touchée de la Constitution de Notre Saint Père le Pape Clément XI.* 1714, pages 192 et suiv.

88 *Nouvelles Ecclésiastiques,* tome XVII, 1786,19 juin, page 99.

89 *Quatrième Gémissement...*, page 197.

90 *Réponse de M... à M. l'Evêque de... sur celte question : Y a-t-it quelque remède aux Maux de l'Eglise de France ?* 1778, page 114.

91 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.*, tome III, pages 269 et 274.

92 De Boulogne. *Œuvres posthumes*, tome Ier, page 251.

93 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome III, page 213.

94 *L'Esprit de Nicole.* 1765, pages 461 et suiv.

95 *Le Ciel ouvert à tout l'Univers.* 1782, page 156.

96 *Ibid.,* page 143 et *passim.*

97 Cambacérès. *Op. cit.,* tome II. *Sermon sur l'Enfer,* pages 297 et suiv.

98 *Ibid.,* page 293.

99 Élisée. *Sermons,* tome IV, page 292.

100 Charles Frey de Neuville. *Sermons*, tome III, pages 255.

101 L'Abbé de Boulogne. *Œuvres Posthumes.* Tome Ier. *Sermon sur le Jugement Dernier.*

102 Bergier. *Dictionnaire.* Tome IV. Article *Justice*,

103 *Les trois Etats de l'Homme considérés avant la Loi, sous la Loi, et sous la Grâce, par rapport à la Justice...* 1784, page 61.

104 *Ibid.,* pages 71 et suiv.

105 *Ibid.,* page 92.

106 *Ibid.,* page 96.

107 *Deuxième lettre du R.P. de Gennes, prêtre de l'Oratoire, à M. l'Évêque d'Angers.* 1719.

108 Quesnel. 95e *Proposition.*

109 J.B. Gaultier. *Le poème de Pope intitulé* : « *Essai sur l'Homme* s, *convaincu d'Impiété.* 1746, page 111.

110 Quesnel. *Op. cit.,* tome VII, page 360.

111 Bayle. *Dictionnaire*, tome V. *Deuxième éclaircissement*.

112 Toussaint. *Les Mœurs,* 4e édition, 1749, pages 8 et suiv.

113 Pascal. *Pensées,* page 593.

114 Arnauld. *Réfutation de la fauses Relation du Père Ferrier, jésuite*. *Œuvres,* tome XXII, page 314.

115 *Les Héxaples,* tome Ier, p. XXII.

116 Nicole. *Op. cit.,* tome XII, pages 513 et suiv.

117 Quesnel. *Op. cit.,* tome VII, page 354.

118 Yvon. *L'Accord de la Phitosophie avec la Religion...* 1776. Cité dans lei *Nouvelles Ecclésiastiques,* 1777,27 février.

IV

L'Idée du Péché

§ 1. Le Pécheur.

Le Péché originel.

« Notre religion, j'en conviens, dit le Père Charles Frey de Neuville, notre religion entière n'est qu'un enseignement continuel de la malice infinie et des suites funestes du péché ; elle n'est, dans ses secours, dans ses grâces, que préservatif du péché »[1]. Malgré les transformations qu'on a fait subir à l'idée de Dieu, il semblerait donc que rien d'essentiel n'ait été changé à l'égard du péché. Dieu a toujours son pécheur, le pécheur a son Dieu, et tous deux se retrouveront au jugement dernier, ne pouvant se passer l'un de l'autre. Mais, à mesure que les temps avanceront et que le nombre des honnêtes gens augmentera, y aura-t-il vraiment encore des pécheurs ? La question semble d'abord bien extraordinaire. Car, quel que soit l'ordre social établi, par les honnêtes gens, il s'en trouvera toujours de moins honnêtes pour l'enfreindre. Seulement ces délinquants de droit commun, ces malfaiteurs selon les lois humaines réuniront-ils encore en eux les conditions nécessaires, pour faire figure de vrais pécheurs ? En effet, l'idée du péché étant une conception essentiellement religieuse, le XVIII^e^ siècle, en la réduisant de plus en plus à n'être qu'une représentation morale, l'a pour ainsi dire dénaturée, s'il est permis de s'exprimer ainsi, au point que le pécheur, comme le Dieu ancien,

semble appartenir à un monde disparu, la décadence de l'un n'ayant d'ailleurs pu se faire, sans entraîner fatalement celle de l'autre.

Bossuet, en parlant de la prédestination, dit : « Ce qu'on trouve de plus difficile dans cette matière est que, dans une même cause, qui est la cause commune de tous les enfants d'Adam, il y ait une différence si prodigieuse entre les hommes, que les uns soient prédestinés gratuitement à la vie éternelle, et les autres éternellement réprouvés »[2]. Mais voici ce que diront les Jansénistes : « Qui se peut plaindre de ce que d'une même masse du genre humain, infectée du péché originel et condamnée à la mort, Dieu en tire une partie pour y faire éclater sa grâce en la sauvant, et qu'il laisse l'autre dans sa corruption, pour faire connaître sa justice en la punissant ? Serait-on plus content, s'il laissait perdre toute la masse entière ? » Ainsi Dieu serait justifié, car « quelque petit que soit le nombre de ceux à qui Dieu fait miséricorde, il ne fait injustice à personne ; tous étant criminels, et sa justice ne punissant personne qui ne le mérite »[3]. Les difficultés s'aplanissent pour les Jansénistes, dès qu'on tient compte des antécédents du genre humain. Il sied mal, diront-ils, à « des exilés, et des hommes chassés du paradis avec Adam »[4], de poser à Dieu des questions qui sont autant de récriminations. Enfants « criminels d'un père criminel »[5], nous avons, sans contredit, le sort que nous méritons, et cela doit suffire.

« L'Église croit que les enfants qui viennent au monde sont les esclaves du Démon, qu'il les tient en son pouvoir, dit Colbert, qu'ils sont sous sa tyrannie : ce qui suppose que le péché originel est un péché qui tue l'âme, et qui mérite la mort et la damnation éternelle »[6], L'homme est donc né pécheur. « Toute la race d'Adam étant enveloppée dans sa prévarication, tous les hommes naissent enfants de colère. Le péché leur est devenu comme naturel, parce qu'il naît avec eux »[7]. Or, étant nés pécheurs, ils continueront naturellement à pécher, « car outre le péché originel qu'ils apportent en naissant, ils sont si corrompus

qu'ils ne manqueront point d'ajouter péchés sur péchés, dès qu'ils feront usage de leur raison, s'ils sont laissés à eux-mêmes »[8].

Ainsi il est naturel à l'homme de pécher. Il ne peut faire autrement. « Il ne faut donc plus s'étonner », si les enfants d'Adam « sont pécheurs et étant pécheurs, s'ils périssent. Il faut s'étonner au contraire et se récrier sur la miséricorde inespérée de Dieu, lorsqu'il trouve bon de les sauver. Or, nul n'étant digne du salut, il communique le salut à ceux qu'il lui plaît »[9]. « Mais, dira l'incrédule, quoi ! Les descendants les plus reculés punis pour la désobéissance du premier homme, et coupables même de cette faute à laquelle ils n'ont point coopéré ? »[10] Comment en effet le concevoir, et comment expliquer que l'enfant qui vient de naître soit un grand pécheur et coupable devant Dieu ? « Autant qu'il est certain, que les enfants sont dans l'état du péché, dit Du Pin, autant est-il difficile de dire pourquoi, et comment. Il est certain que le péché est une aversion de Dieu, et une conversion à la créature : les enfants n'ayant ni connaissance, ni volonté, ne peuvent connaître Dieu ni la créature, ni aimer l'un ou l'autre d'un amour actuel, au moins qui soit aperçu et volontaire. Quelques nouveaux philosophes tâchent d'expliquer cette aversion de Dieu par des traces qu'ils prétendent formées dans le cerveau des enfants, semblables à celles qui ont été dans celui d'Adam, après son péché, et qui causent des impressions à l'âme vers le mal ». Mais à vrai dire cette explication d'un caractère d'ailleurs tout scientifique, no suffit pas à Du Pin. Il « ne s'ensuivrait pas de là, dit-il, que l'enfant qui a ces inclinations déréglées fût coupable, puisqu'il ne dépend pas de lui de ne les point avoir, et qu'il n'y donne aucun consentement volontaire ; si Dieu n'avait attaché sa haine à ces inclinations déréglées, qu'il ne les lui eût imputées comme volontaires, et qu'en conséquence il n'eût résolu de le priver de la béatitude et peut-être de le condamner à des peines, comme la Foi nous apprend qu'il l'a fait »[11]. En effet, s'il est aussi naturel à l'homme de pécher que le disent les Jansénistes, Dieu peut-il leur en vouloir d'être des pécheurs ? « Tous les descendants d'Adam

sont des malades, mais malades d'une maladie qui conduit infailliblement à la mort éternelle »[12] « En bonne foi condamnerait-on à mort un homme qui, dans un accès de folie bien avérée, objecte un adversaire des Jansénistes, ou dans le transport d'une fièvre chaude, aurait été surpris sur le grand chemin, le pistolet à la main ? Non, sans doute, eût-il fait un meurtre en cet état, le défaut de liberté le rendrait excusable ». Si les Jansénistes disent vrai, il faudrait « pareillement excuser Cartouche sur le défaut de liberté ou tout au plus l'enfermer avec les fous dans quelque Hôpital »[13].

Le pécheur, tel que le conçoivent les Jansénistes, serait donc aux yeux des Jésuites, un être malfaisant certes, mais irresponsable. Il lui faudrait plutôt un traitement qu'une punition. Le monde serait « un grand hôpital »[14] rempli de malades, une maison de fous, et si les habitants ne méritent aucune sympathie, du moins aurait-on tort de leur en vouloir d'une folie qui serait héréditaire, dans leur race. Ils ne seraient pas responsables de ce qu'ils font, ou du moins leur responsabilité serait fortement atténuée. Ce sont gens plutôt à plaindre qu'à condamner, ils ne peuvent agir autrement qu'ils ne le font. « Avec quelle justice », en effet, « pourrait-on faire expier sous le glaive des lois, des crimes dent notre volonté ne peut se défendre ? »[15]

C'est le problème de la responsabilité qui se pose. Les Jansénistes ne veulent point admettre qu'on puisse contester à Dieu le droit de punir quelqu'un « d'une peine proprement dite en conséquence du *seul* péché originel », et qu'il faille pour cela « une action personnelle » et « un péché actuel »[16]. Les Jésuites, par contre, soulèveront toutes sortes de questions, au sujet des conditions requises pour que Dieu puisse nous imputer nos fautes. Admettons par exemple, diront-ils, qu'on ait cru agir conformément à la justice et qu'on se soit trompé. « Pouvez-vous vous persuader qu'un Dieu si juste « t si bon le punisse pendant toute l'éternité, pour avoir fait ce qu'il croyait en conscience devoir faire ? Y aurait-il une tyrannie pareille à celle-là ? Et si la Religion Chrétienne nous donnait une telle idée de Dieu, ne lui serait-elle pas plus

injurieuse que l'idolâtrie même ? »[17] Il peut y avoir des cas où un homme qui commettrait des actions, considérées en elles-mêmes comme des crimes, ne peut pourtant pas être dit coupable. « Un Père qui par malheur tue son fils à la chasse est inconsolable. Il ne peut pas cependant s'avouer coupable d'homicide, ni regarder un si funeste accident comme un crime, puisque ce n'est l'effet, ni d'aucune imprudence, ni d'aucun mauvais dessein ». Tel pourrait être le cas de certains pénitents. Ils pourraient dire : « Je m'estime bien malheureux... d'avoir fait tant d'actions que la loi divine défend ; mais je ne crois pas pouvoir dire véritablement qu'il y ait eu de ma faute ». Que pourra répondre le Janséniste, quand il se trouvera en face d'un pénitent, qui se trouve dans de telles dispositions ? « Toute la réponse que lui pourrait faire le directeur Janséniste, serait de l'exciter à la componction dans la vue du péché originel ; car c'est là où ils en reviennent toujours. Mais ne se moquent-ils pas des Fidèles et de la Religion même, de réduire toute la contrition du pécheur à demander pardon du péché d'Adam ? »[18]

Les Jansénistes trouveront qu'il ne convient pas de subtiliser dans une matière aussi grave. « Selon les Molinistes, disent-ils, il est écrit dans la loi éternelle, qu'il n'y a rien de mauvais, si ce n'est les actions que le libre-arbitre a un pouvoir souverain, ou Molinien d'éviter. Cela fonde, comme l'on voit, un principe universel de morale ». Eux, par contre, disent : « Il est écrit dans la loi éternelle, que certaines actions, par exemple, prêter sa main à l'iniquité d'autrui, assassiner son ami pour s'enrichir de ses dépouilles, etc., que de telles actions, dis-je, sont mauvaises en elles-mêmes ». En vain celui qui commet pareille action cherchera-t-il des excuses. « N'avoir pas la liberté d'équilibre pour éviter ces actions, être assez aveugle pour n'en pas reconnaître l'iniquité, n'est pas une excuse, mais une conviction d'avoir un mauvais fond et une âme noire »[19]. C'est toujours « au mauvais fond », et à « l'âme noire » qu'il faut en revenir pour bien juger de toutes choses. Le chrétien a honte de paraître devant Dieu, il lui demande pardon d'être tel qu'il est.

Mais est-ce donc de notre faute, si nous ne faisons pas meilleure figure devant Dieu, si nous sommes des « malades » ? répond l'orgueilleuse créature. Il faut qu'il y ait de notre faute, dira le Janséniste. En excusant la créature, nous accuserions Dieu. « Si nous n'admettons pas le dogme du péché originel, Dieu ne doit plus nous paraître qu'un être bizarre, injuste, cruel, qui se plaît à rendre malheureuses des créatures innocentes qui sont l'ouvrage de ses mains »[20]. Car comment alors nous expliquer que nous soyons dans une misère aussi profonde, que l'homme soit tombé « dans cet aveuglement et ces ténèbres étranges dont son esprit est rempli ; dans cette impuissance prodigieuse à faire le bien, et cette inclination violente à faire le mal ; dans cette guerre perpétuelle qu'il ressent continuellement dans lui-même contre lui-même ; dans cette cruelle tyrannie des passions, qui l'entraînent en tant d'excès et tant de désordres ; dans cette honteuse nécessité de rougir des actions les plus naturelles, lors même qu'elles sont permises ; et enfin, dans cette infinité de maux et de tourments, qui l'affligent en ce corps mortel et misérable, depuis les premières larmes de sa naissance, jusqu'aux derniers soupirs de sa vie ? »[21] Il faut que nous soyons coupables pour disculper Dieu, il faut que l'on nous rende bien coupables, pour que ce monde ici-bas soit ce qu'il est.

L'homme est donc malheureux parce qu'il est coupable. A sa misère, il ajoute le repentir et par là il justifie Dieu. Car en même temps qu'il sent profondément sa misère, il aime Dieu, et s'accusant d'un crime monstrueux, il glorifie la divinité. Dieu guérira ses maux, si telle est la volonté divine, ou ajoutera à ses misères d'ici-bas des peines éternelles. Nous « sommes des malades qu'il faut guérir et des pécheurs qu'il faut punir »[22]. Sera-t-il parmi ceux que le médecin céleste guérit, ou sera-t-il de ceux que le juge impitoyable punit ? Dieu décidera. Lui, il se sait coupable et implore la grâce divine. Mais coupable de quoi, coupable comment ? Un crime a été commis, notre crime à tous, répondra le Janséniste. C'est l'homme qui est coupable, l'homme tel qu'il renaît en chacun de nous.

« L'homme naît injuste et malheureux, et il n'est pas ainsi sorti des mains d'un Dieu qui est la bonté infinie, et la sainteté par essence ; il doit donc avoir tissé lui-même la trame de ses injustices et de ses malheurs ; mais quand et comment est-il devenu coupable ? C'est une question insoluble à la Philosophie humaine »[23]. La religion seule saura donner une réponse à la question de l'homme ; elle lui indiquera « le moment précis, où il a été dépouillé de la justice »[24].

Ainsi le chrétien, connaissant ses origines saura dire pourquoi il est pécheur. Mais il se trouve que le fait que la religion lui aura révélé et qui doit lui expliquer toutes choses, est à son tour un mystère, le plus incompréhensible de tous. « Cet écoulement – Pascal parle du péché originel – ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant ! sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes »[25]. Ainsi l'homme qui se trouve incompréhensible et « paradoxe » à lui-même, croyant avoir trouvé la réponse à sa question dans un événement qui se serait passé à une date bien déterminée, et dans un lieu qu'il peut indiquer avec certitude, n'a fait que déplacer le mystère et substituer un paradoxe à un autre. « La raison, à la vue des misères dent l'homme est accablé dès son entrée dans le monde, et de la dépravation de son esprit et de son cœur, ne peut se dissimuler que nous naissons tous dans le désordre et la corruption, dit Pelvert. Mais que ces misères et cette corruption viennent du péché d'Adam, qui nous est communiqué ; que ce péché, quoique volontaire dans son principe, le soit si peu dans sa propagation, que personne ne puisse s'y soustraire, ni se garantir de ses terribles effets ; et que néanmoins il nous rende coupables, injustes et dignes de châtiment, c'est ce que la raison humaine ne comprend point, ce

qu'elle n'a jamais compris, et ce qu'elle ne comprendra que dans l'éternité, lorsque Dieu, tirant le voile qui nous cache l'intérieur de ce mystère, nous en fera voir la vérité, la raison et la justice dans la source même »[26].

La logique religieuse le veut ainsi ; elle va d'une inconnue à l'autre ; c'est l'inconnue : homme, qui doit être remplacée par une autre, afin que l'homme sache ce qu'il est. Viendra un homme nouveau, qui jugeant autrement des choses d'ici-bas, n'aura plus le sentiment d'une corruption profonde, et qui ayant cessé d'être incompréhensible à lui-même verra s'évanouir peu à peu le grand mystère de sa destinée, le mystère le plus incompréhensible de tous. L'homme alors se sentira réhabilité devant un Dieu, qui loin de lui en vouloir d'être tel qu'ils est, et devant, de toute nécessité, être juste et aimer également toutes les créatures qu'il a faites à son image, ne pourra plus lui reprocher ses origines.

L'Enfant d'Adam et l'honnête Homme.

« Tout est uni au péché d'Adam, qui passe par le canal de la concupiscence. L'homme livré à la concupiscence la transmit à sa postérité, et ne pouvait faire ses enfants meilleurs que lui. Si tout naît avec la concupiscence, tout naît dans le désordre ; tout naît odieux à Dieu... »[27]. Aussi est-ce « faux que qui que nous soyions, nous naissions agréables aux yeux de Dieu, qui ne peut avoir pour agréables, des âmes détournées de lui et de son amour »[28].

Le Janséniste était intimement convaincu de la laideur profonde de l'homme, laideur qui ne se manifeste pas seulement dans certains gestes disgracieux et impudiques, mais dans son port et son maintien habituel. Tant il est vrai que le péché l'a enlaidi. Nous sommes nés disgracieux et nos laideurs tiennent à notre manière d'être. Pour s'en convaincre, et ne jamais l'oublier, il est fort essentiel qu'on sache voir, avant tout péché actuel, dans l'enfant qui vient de naître, le pécheur qui y fait son apparition. « Il est enfant d'Adam : voilà son crime. C'est ce qui le fait naître dans l'ignorance et dans la faiblesse,

ce qui lui a mis dans le cœur la source de toutes sortes de mauvais désirs : il ne lui manque que de la force pour les déclarer »[29].

Pour connaître et savoir ce que Dieu doit penser de nous, apprenons donc d'abord à voir combien nous sommes laids, d'une laideur constitutionnelle, pour m'exprimer ainsi ; ce n'est qu'après nous être profondément pénétrés de la vision de notre corruption originelle, que nous pourrons nous poser la question de savoir comment il a pu se faire que certains d'entre nous aient été sauvés, et adorer la grâce infinie de Dieu. Cependant il semble que peu à peu la créature se croie moins laide, et que rassurée, elle ose affronter le regard de Dieu. Ce seraient les Jésuites qui, à en croire les Jansénistes, auraient beaucoup contribué à lui donner une meilleure opinion d'elle-même. « L'école de Molina diminue autant qu'elle peut la corruption de la nature, et son impuissance à faire le bien », disait Arnauld[30]. « Jamais il n'est question de la *corruption* de la nature humaine par le péché, mais seulement de sa *dégradation* », lit-on dans une analyse d'un écrit d'un Père Jésuite, parue dans les *Nouvelles Ecclésiastiques*[31]. Aussi les Jansénistes reprochent-ils aux Jésuites de ne pas tenir assez compte du péché originel et de ses suites. Ce n'est pas que ceux-ci osent nier ouvertement le péché originel. Ils sauront rappeler à propos « la catastrophe qui s'est faite dans le genre humain, par la chute du premier homme »[32]. Mais ils n'en ont conservé que « le nom »[33], disent les Jansénistes. « S'ils ont été contraints de conserver le nom du péché originel et celui de la Grâce de J.-C., ils ont comme Pélage, anéanti toute la réalité de l'un et de l'autre »[34], et détruit la « chose signifiée ». Ils disent qu'il y a un péché originel ; mais dès que l'on suit attentivement le détail de leur dogme, on reconnaît qu'ils pensent et enseignent précisément les mêmes choses que s'ils disaient qu'il n'y a point de péché originel »[35]. Ainsi, « préférant les ténèbres du pélagianisme, à la lumière de l'Évangile », ils ont méconnu « l'état déplorable dans lequel l'homme est tombé par le péché »[36]. Aussi se rapprocheraient-ils beaucoup « de nos prétendus philosophes », et toute la différence entre eux

consisterait-elle en ce que les « Pères en conservent le nom, ce que ne font pas nos philosophes », tous étant d'ailleurs « d'accord entre eux, pour soutenir que la nature humaine n'est point corrompue et viciée, et que tout ce qui est en elle est bon »[37]. Pour le prouver, les Jansénistes citeront entre autres les opinions du Père Berruyer : « Le péché originel, selon ce novateur, lisons-nous dans les *Nouvelles Ecclésiastiques* n'est qu'une simple dégradation, un dépouillement, une pure privation de la justice surnaturelle, un état imparfait, et non un état de maladie et d'iniquité, qui nous rende véritablement pécheurs et criminels aux yeux de Dieu. Si nous cessons d'être vertueux, charitables, officieux, compatissants ; ce n'est, dit-il, qu'à force d'enter, pour ainsi dire, par art ou par l'éducation sur le fond de l'humanité, des vices que nous n'apportons pas du sein de nos mères »[38].

L'homme a peu à peu repris confiance en lui-même. Ce n'est plus ce malade dont le péché « a corrompu et pourri toute la substance »[39], qui en même temps qu'il souffre toujours et partout d'un mal que Dieu seul peut guérir, se sent coupable de sa maladie, d'une maladie honteuse qui l'a défiguré à jamais. C'est un convalescent, qui sent son bien-être augmenter tous les jours, et qui allant de mieux en mieux ne s'interdira plus les jouissances honnêtes et permises. « Reconnaissons, avait dit le Grand Arnauld, que notre nature humaine est cette femme de l'Évangile, possédée par le diable, et tellement courbée contre terre, par l'attache qu'elle a à soi-même et aux créatures, qu'il lui est entièrement impossible de regarder en haut, et d'élever son cœur vers Dieu, si le Médecin céleste ne l'appelle à soi, par une miséricorde toute gratuite, ne la délivre, ne la relève, et ne lui donne le moyen de glorifier Dieu dans sa délivrance »[40]. Mais cet homme qui maintenant reprend ses forces, aura-t-il besoin longtemps encore du Médecin céleste ? Lorsqu'il écoutait les Jansénistes, son cas, à moins d'une intervention céleste devait lui paraître désespéré. « Quelle espérance reste-t-il donc à ce malade désespéré, dent le mal s'aigrit et s'envenime par les remèdes ? Nulle, certes, ni dans la nature, ni dans

lui-même. Il n'y a que Dieu seul qui puisse ressusciter ces morts, qui puisse rompre les chaînes de ces captifs, engagés sous la servitude du péché, qui puisse éclairer ces aveugles, qui puisse guérir ces volontés corrompues en leur ôtant ce vicieux amour d'elles-mêmes, qui ne peut produire que de mauvais fruits, et leur inspirant son amour divin par l'infusion de son esprit même ». En effet, l'homme, que pouvait-il espérer de lui-même ? La maladie l'avait envahi tout entier, et tout en lui s'en ressentait. « Reconnaissons donc, que le cœur de l'homme est empoisonné dès sa naissance, et qu'il est rempli d'un venin subtil, qui se répand dans toutes ses actions, qui n'est autre que l'orgueil et l'amour-propre »[41]. Ce venin subtil, le chrétien le découvrait dans toutes ses actions. Il croyait pécher toujours, du moment qu'il n'était plus soutenu par la grâce. « La concupiscence est cet ennemi, disait-il, qu'il nous faut combattre continuellement : c'est une maladie qui ne se guérit que peu à peu dent nous ne serons parfaitement délivrés que dans le ciel »[42]. Mais maintenant, il sent l'espoir renaître en lui. La constitution de l'homme, se dit-il, n'est pas aussi mauvaise qu'on pouvait le croire en écoutant l'avis des théologiens de l'ancienne école ; sa nature somme toute est restée bonne ; qu'il se garde des excès et tout sera pour le mieux.

Ainsi le pécheur se meurt – je parle du pécheur classique, du pécheur intégral – et nous semblons devenir meilleurs et moins repoussants aux yeux de la divinité à mesure que le temps avance. Dans un discours synodal, prononcé en 1783, l'homme sera devenu « cet être plus faible que méchant, plus léger et plus inconstant que criminel, plus malheureux que coupable ». Il n'y aura que les Jansénistes pour s'en scandaliser, et relever les expressions que nous venons de transcrire, comme pouvant « surprendre de la part d'un théologien persuadé, autant qu'il le doit être, de l'existence et des suites du péché originel »[43]. C'est qu'ils ne sauraient concevoir un monde dent le péché originel serait banni. Le « péché originel est la clef de toute la religion », disent-ils[44]. Mais les enfants du siècle pensent et agissent comme si Adam n'avait

jamais existé. « *Quelle est la cause des crimes, et quels sont les moyens de les détruire* ? » Une académie de province, vers 1773, avait posé la question, comme sujet de prix. Pour un janséniste, la réponse ne pouvait être douteuse. « La religion n'indique-t-elle donc pas assez la *cause des crimes,* dans la dépravation de la nature humaine depuis le péché du premier homme, pour qu'il soit absurde d'en proposer la recherche, comme d'une cause inconnue ? » Et comment vouloir tenter de détruire une cause qui fait de nous tous des pécheurs ? « La destruction d'une cause aussi intimement inhérente à l'homme pécheur, et des effets qui en résultent, ne peut être proposable que dans le système de ceux qui ne tiennent aucun compte de la Révélation »[45]. Le crime n'est qu'une manifestation de la maladie inhérente à la race humaine, depuis Adam. Comment alors croire qu'il suffirait pour la guérir, de tel moyen que des humains pourraient trouver ?

Nous ne saurions donc guérir du péché, à moins de tuer en nous le pécheur, et c'est ce qui n'est pas en notre puissance. Mais n'est-il pas vrai alors, que du moment que l'homme, à ses yeux aura cessé d'être pécheur, le péché aussi ne saurait plus exister pour lui, et que ce qu'autrefois il aurait désigné comme tel, deviendra pour lui crime ou délit, une conception de morale et de droit, d'un caractère tout profane et bien éloignée de cette vision religieuse qui rattache toute action humaine à l'autre monde, et en fait une affaire entre Dieu et la créature *?* Le dogme du péché originel mettait pour ainsi dire le pécheur avant le péché. Or, du moment qu'on en faisait abstraction, il ne restait que le péché sans le pécheur, et le péché sans sa substance, qui est le pécheur, ne saurait survivre longtemps. En effet, pour retrouver dans les actions humaines les vrais caractères du péché, c'est toujours au pécheur qu'il faut en revenir, étant avéré que « tous les enfants d'Adam sont comme des ruisseaux corrompus dans leur source »[46]. C'est aussi pourquoi, pour les Jansénistes, si l'homme déplaît à Dieu, ce n'est pas que la divinité s'attaque plus particulièrement à telle de ses actions, mais parce qu'elle lui en veut d'être tel qu'il est. Mais dans les temps

modernes, l'idée du péché se détachant de plus en plus du pécheur, qui en faisait le fond, finira comme tant d'autres conceptions religieuses par être sécularisée, ne s'appliquant plus alors qu'à des actions isolées qu'on peut juger séparément, selon qu'elles sont plus ou moins nuisibles, sans remonter au cœur humain, et sans que le mystère divin y entre pour quelque chose.

§ 2. Les Péchés sans le Pécheur.

La Dissociation du Péché.

Nous « éprouvons tous les jours, dit Bossuet, qu'on nous embarrasse la règle des mœurs par tant de questions et tant de chicanes, qu'il n'y en a pas davantage dans les procès les plus embrouillés : et si Dieu n'arrête le cours des pernicieuses subtilités que l'intérêt nous suggère, les lois de la bonne foi et de l'équité ne feront bientôt qu'un problème »[47]. A « ces esprits vainement subtils, qui réduisent tout l'Évangile en problèmes »[48], à « ces pécheurs subtils et ingénieux, qui tournent de tous côtés l'Évangile, qui trouvent des raisons de douter sur l'exécution de tous ses préceptes, qui fatiguent les casuistes par leurs consultations infinies », Bossuet oppose « la simplicité et la bonne foi », qui sont « d'excellents docteurs ». « Par la grâce de Dieu, Messieurs, la vie pieuse et chrétienne ne dépend pas des subtilités, ni des belles inventions de l'esprit humain : pour savoir vivre selon Dieu en simplicité, le chrétien n'a pas besoin d'une grande étude, ni d'un grand appareil de littérature »[49].

Les fidèles ayant perdu la simplicité de la foi, voudraient approfondir le péché, pour savoir en quelle occasion on pèche et dans quelle autre on ne pèche pas. Et ils chercheront des réponses à leurs questions dans « ces recueils énormes de cas et de résolutions qu'on voit croître et se multiplier tous les jours, et dent les auteurs, du moins en grande partie, appartiennent à l'ordre des Jésuites ». « Toutes les règles les plus incontestables de la morale de Jésus-Christ y sont presque devenues des problèmes ; il n'est point de devoir sur

lequel la corruption n'ait eu des difficultés à proposer, et auquel une fausse science n'ait trouvé des adoucissements : tout y a été agité, contesté, mis en doute », dit Massillon[50]. Le trouble jeté dans les cœurs augmente encore du fait que différents partis s'étaient formés qui discutaient des péchés, et se disputaient les pécheurs. « On ne sait à qui en croire, nous dit-on tous les jours ; les uns vous damnent, les autres vous sauvent ; ici on vous passe certains points, ailleurs on les condamne ; ici vous observez la loi en l'adoucissant, ailleurs vous ne l'adoucissez qu'en la transgressant ; ici on a des raisons pour défendre, ailleurs on croit en avoir pour permettre ; en un mot, ici vous êtes un saint, ici vous n'avez pas encore commencé à être chrétien »[51].

C'est en quelque sorte une crise du péché qu'on verra se développer, à mesure que les temps avancent. Les enfants du siècle trop curieux de connaître leurs péchés, finiront par se trouver fort embarrassés de savoir, si ayant fait telle action, ils ont commis un péché, et s'il faut recommencer ou non. Ils trouveront alors, en poussant leur analyse, que souvent, quand ils croyaient pécher, ils n'avaient en somme rien fait qui ne fût licite, et que pour juger de la question, il fallait établir des distinctions, qui démontreraient clairement qu'on n'était pas aussi mauvais qu'il devait le paraître, si on s'en tenait aux dires de ces esprits trop rigoureux ou trop simples qui voient des péchés partout.

Les casuistes, selon le Père Lamy, sont « dangereux pour la plupart, parce qu'il semble qu'ils veuillent assurer les pécheurs contre Dieu, et leur enseigner le moyen de chicaner avec lui, en leur montrant jusqu'où ils peuvent l'offenser, sans qu'il ait le droit de les punir »[52]. Ils se seraient « étudiés à mettre, pour ainsi dire, les péchés au rabais, et à justifier plusieurs actions, que les Anciens, moins subtils, mais plus sincères, jugeaient criminelles »[53]. Pour y parvenir, « il fallait donner » souvent la « torture à son esprit ». Mais, « ce qu'il y avait de singulier », dit Lefranc de Pompignan, c'est que ceux qui inventaient des expédients d'un caractère fort douteux, « les traçaient de sang-froid dans leur cabinet », et « n'y avaient aucun intérêt personnel. Ils repoussaient pour eux-

mêmes, continue-t-il, des choses infiniment moins répréhensibles que celles qu'ils permettaient à d'autres ; et marchant dans la voie étroite, ils croyaient rendre service à Dieu, en élargissant au peuple chrétien le chemin du ciel »[54].

Les casuistes auraient donc fait des concessions aux enfants du siècle, et en cela ils n'auraient fait que suivre en morale la tactique qu'ils avaient appliquée à leur doctrine. Le chrétien ne pouvant plus croire tout ce que la tradition lui enseignait, il fallait ne pas lui opposer ce qui était trop difficile à croire. De même, puisqu'il ne pouvait plus suivre les principes dans leur rigueur, il pouvait sembler nécessaire de ne pas lui demander l'impossible. Cela évidemment n'implique nullement que les Jésuites eussent été disposés à profiter pour eux-mêmes des concessions qu'ils faisaient à ceux qui, en religion, ne sont que du « peuple », à ceux qui sont destinés seulement à composer la masse des fidèles, et qu'il faut savoir mener au salut, sans qu'il doive leur en coûter trop. Mais ce qui pourrait surprendre, c'est que les Jésuites, tout en ne voulant que s'adapter aux faiblesses humaines, eussent souvent manqué de prudence, et « excédé toute borne »[55], faisant aux enfants du siècle des concessions que personne ne leur avait demandées, et que les pécheurs mêmes ne sauraient accepter. C'est ce qui a considérablement nui à leur grand œuvre et favorisé le développement de l'incrédulité qu'ils voulaient prévenir et combattre, en s'adaptant à l'esprit du temps. En effet, si jusqu'à un certain degré, ils ont préparé la voie à une morale profane, ils se sont d'autre part aliéné souvent l'esprit de la bourgeoisie, en excusant des faits que les honnêtes gens ne pouvaient avouer. En mettant certains péchés au rabais, ils ont parfois fait un mauvais choix, ne sachant pas distinguer entre ceux auxquels il fallait garder leur pleine et entière valeur, et les autres, qu'on pouvait diminuer, parce qu'ils étaient devenus trop communs, et d'ailleurs trop conformes à l'esprit du temps, pour qu'on pût encore y attacher beaucoup d'importance. Tout cela peut faire supposer que la tolérance dent usèrent les casuistes en morale n'est pas due simplement à des considérations d'opportunité, mais que d'autres

motifs sont souvent entrés en jeu, qui les ont entraînés plus loin que ne le voulait la prudence.

Bayle, en déplorant les erreurs de la morale relâchée, nous dit que ce sont là les « malheureux fruits de la dispute », et que « la méthode d'étudier y a eu pour le moins autant de part que la corruption du cœur. Avant que de régenter la Théologie morale, on a enseigné un ou plusieurs Cours de Philosophie ; on s'est fait une habitude de pointiller sur toutes choses ; on a ergotisé mille fois sur des êtres de raison, on a ouï soutenir autant de fois le pour et le contre sur les questions des Universaux, et sur plusieurs autres de même nature ; on a tellement tourné son esprit du côté des Objections, et des Distinctions, que lorsqu'on manie les matières de Morale, on se trouve tout disposé à les embrouiller. Les Distinctions viennent en foule ; les Arguments *ad hominem* vous obligent à vous retrancher de toutes parts, et à relâcher aujourd'hui une chose, demain une autre. Tout cela, ajoute Bayle, est fort dangereux : disputez tant qu'il vous plaira sur des Questions de Logique ; mais dans la Morale, contentez-vous du bon sens, et de la lumière que la lecture de l'Évangile répand dans l'esprit ; car si vous entreprenez de disputer à la façon des Scholastiques, vous ne saurez bientôt par où sortir du labyrinthe. Celui qui a dit que les Livres des Casuistes sont l'art de chicaner avec Dieu a eu raison : ces Avocats du Barreau de la Conscience trouvent plus de distinctions et plus de subtilités que les Avocats du Barreau Civil. Ils font du Barreau de la Conscience un Laboratoire de Morale, où les vérités les plus solides s'en vont en fumée, en sels volatiles, en vapeurs »[56].

« La méthode scolastique, utile pour les matières de spéculation, mais d'un dangereux usage dans celles de la pratique, avait donné naissance aux décisions relâchées »[57], écrit Lefranc de Pompignan. Et il serait peut-être plus juste de dire que les casuistes sont des théologiens qui, ayant passé par l'école des Scolastiques, appliquent plus particulièrement leurs méthodes au phénomène du péché. Ainsi ils ont continué une œuvre de destruction qui consistait à

décomposer une à une les idées religieuses que la tradition leur avait léguées. Sous leurs mains, le péché se désagrège, et après en avoir soigneusement recueilli les pièces, ils y mettent des étiquettes. Il y eut beaucoup de péchés, beaucoup plus qu'il n'y en avait jamais eu : des péchés de toute grandeur et de toute valeur, de toute couleur, si j'ose m'exprimer ainsi ; si bien qu'à force d'avoir trop appris à distinguer les péchés, les fidèles perdirent l'intuition du péché, ou plutôt ils négligèrent la vision du péché, dent la malice infinie, pour se cacher sous des formes variées, ne dément jamais l'unité de ses origines.

Le pécheur est quelqu'un, c'est quelque chose de très réel ; tout en lui se tient, et c'est ainsi qu'il joue son rôle dans la grande tragédie universelle que l'imagination religieuse a composée. Il n'est pas seulement quelqu'un qui, du moment qu'il est laissé à lui-même, pèche souvent et même toujours ; il est le péché lui-même, le péché devenu homme. « Nous ne faisons pas tout le mal, mais nous y penchons, dit Bossuet ; il ne manque que les occasions, et les objets déterminent : l'homme laissé à lui-même n'éviterait aucun mal »[58]. C'est pourquoi il semble en somme fort inutile d'énumérer avec exactitude les mille manières dont nous péchons ; tout se tient, et ne fait qu'un avec la nature foncièrement corrompue de l'homme. Bien plus, il y a des distinctions qui non seulement sont inutiles, mais encore dangereuses. Le pécheur est quelque chose de vivant et de palpable ; les péchés ne sont que des êtres de raison. Or, du moment que vous isolez le pécheur, et qu'on fait pour ainsi dire des péchés des entités à part, que restera-t-il finalement du pécheur ?

L'âme humaine en elle-même alors ne sera ni bonne ni mauvaise ; ce sera en quelque sorte une substance neutre, un substratum d'actions sur lequel on peut porter des jugements moraux, mais qui en lui-même n'a pas de caractère moral défini. Si l'homme est mauvais, c'est seulement au moment même où il pèche, ou plutôt, il serait plus juste de dire que ce n'est pas lui qui en ce moment est mauvais, mais que c'est telle de ses actions qui doit lui être imputée comme faute, en ce qu'elle est contraire à tel précepte. L'homme alors ne saurait plus

être ce pécheur intégral, qui autrefois s'attirait la colère du Dieu chrétien, ce pécheur au cœur corrompu et plein de malice qui était mauvais, parce qu'enfant d'Adam. Il péchera encore beaucoup, mais ce seront là des péchés qu'on pourra détailler et traiter séparément, sans qu'on puisse tirer à proprement dire des conclusions sur le « fond de l'âme » du pécheur, que les « nouveaux casuistes », comme le leur reprochent les Jansénistes, ne distinguent pas des « œuvres extérieures »[59]. Ce n'est d'ailleurs pas « sur son cœur, dent il n'est pas le maître souverain » que le pécheur désormais « doit être jugé, mais sur ses actions »[60], et sachant de mieux en mieux distinguer ce qui est bon et mauvais, et en quel sens, et en quelle mesure, ce qu'il fait mérite la désapprobation ou l'approbation divine, le péché perdra peu à peu pour lui ce caractère effrayant, qui en faisait aux yeux du croyant une sorte de lèpre spirituelle ayant son siège dans « l'impureté intérieure de l'âme..... infiniment plus à craindre que celle du corps »[61].

Péchés et Délits.

Pour savoir ce que c'est que le péché, et combien il est difficile de l'éviter, il est fort instructif de parcourir le livre d'un ecclésiastique de l'ancien temps, de l'évêque Tronson, intitulé : *Examens particuliers sur divers Sujets propres aux Ecclésiastiques.* L'évêque propose à ses lecteurs un examen de conscience approfondi, et repasse avec eux toutes les actions qu'ils ont faites et tous les sentiments dont ils ont fait preuve dans les différentes circonstances de leur vie. « Avons-nous pour le monde toute la haine et toute l'aversion que Notre Seigneur demande, et que nous doit inspirer son exemple ? » leur demande-t-il entr'autres. « En avons-nous parlé avec indignation, éloignement et mépris ; et avons-nous fait connaître qu'il n'était plein que de corruption, de vanité et de mensonge... avons-nous... méprisé ce qu'il estime, et estimé ce qu'il méprise ? Avons-nous fui ce qu'il recherche et recherché ce qu'il fuit ? Avons-nous aimé ce qu'il hait, et haï ce qu'il aime ?... Enfin, gémissons-nous souvent avec les

Saints de nous voir contraints de demeurer encore dans le monde...? »[62] Supposons maintenant que vous soyez malades. Voici l'examen de conscience que vous propose le pieux Tronson : « Examinons quel est l'usage que nous avons fait de nos maladies, et comment nous nous y sommes comportés. Les avons-nous regardées, selon la lumière de la Foi, comme un remède capable de guérir les maux de notre âme, comme une portion de la Croix de Jésus-Christ, et comme un riche présent qui nous vient de la main d'un Père infiniment aimable ? Dans cette vue, les avons-nous acceptées avec joie, ou au moins avec résignation ? »[63] Mais supposons qu'à nouveau vous soyez en bonne santé, et que vous vous leviez le matin pour prendre vos habits. « Avons-nous pris avec des sentiments de pénitence nos habits de dessous, qui nous sont communs avec le reste des hommes ; – rappelons qu'il s'agit ici d'ecclésiastiques – et nous sommes-nous souvenus que, ces habits étant les suites et les effets du péché, nous ne les devons prendre qu'en gémissant sur la perte de notre innocence ? »[64]

Tout fournit au chrétien des occasions de reconnaître ses imperfections, et dans toutes ses imperfections, il retrouve la première de toutes, sa condition d'homme et de pécheur, et « comme il a un ardent et continuel désir d'expier son péché, et qu'il sait que la mort en doit être en même temps l'expiation, aussi bien que la peine, il l'envisage avec plaisir ; il ne peut même s'empêcher quelquefois de la désirer comme un bonheur »[65].

Après avoir parcouru le livre du pieux Tronson, le profane se verra facilement amené à se demander si l'auteur n'exagère pas quelque peu les devoirs du christianisme, et s'il ne nous propose pas une perfection qu'il est difficile sinon impossible d'atteindre, à moins d'être un saint. Mais sa question, il me semble, est mal posée, car s'il s'examine bien, il trouvera que ce qu'il reproche à l'auteur, ce n'est pas tant de lui imposer des devoirs trop lourds, mais de lui recommander des sacrifices, qui, le moins qu'on puisse dire, lui paraissent parfaitement inutiles. Ainsi, quand le pieux Tronson, décrivant le

chrétien tel qu'il doit être, nous dit « Il ne lui arrive pas de cueillir des fleurs, ni d'en porter aucune, pour avoir seulement le plaisir de les flairer », ou « il ne lui arrive point de perdre le temps à une porte ou à une fenêtre, en regardant ceux qui vont et viennent »[66], le profane ne dira pas simplement que c'est trop demander, mais il trouvera que ce qu'on lui propose comme un idéal n'est pour lui d'aucun prix, et sans se faire le moindre reproche, il continuera comme par le passé, à sentir les fleurs et à regarder par la fenêtre. Tronson, pour mieux lui faire comprendre ses devoirs de chrétien, pourra lui répondre que « la concupiscence de la chair » qui « est répandue par tout le corps et par tous les sens », « est en nous un mal qu'il faut ôter, un vice qu'il faut vaincre, une maladie qu'il faut guérir »[67]. Mais le profane n'a plus le goût de la mortification, aussi ne comprend-il pas très bien pourquoi on veut lui interdire tant de joies parfaitement innocentes, et l'empêcher de faire ce qui ne nuit à personne, et qui, par conséquent, du point de vue moral, paraît légitime.

« L'on remarque, dit Nicole, en parlant de Jésus, qu'il n'a jamais ri. Rien n'égala jamais le sérieux de sa vie : et il est clair que le plaisir, l'amusement, et rien de ce qui peut divertir l'esprit, n'y a eu aucune part. La vie de Jésus-Christ est toute tendue, toute occupée de Dieu et des misères des hommes, sans qu'il ait donné à la nature que ce qu'il ne lui aurait pu refuser, sans la détruire »[68]. Mais l'enfant du siècle précisément voudrait savoir pourquoi il serait mauvais de rire, et de s'amuser et jusqu'où on peut le faire, sans tomber dans le péché, et risquer le salut éternel. « On nous dit tous les jours dans le monde que l'on ne voit pas pourquoi tant crier contre les bals et les spectacles », dit un prédicateur du temps[69]. Or, ce sont choses malaisées à expliquer et à préciser, et les théologiens se sentent souvent fort embarrassés pour dire exactement quel est le degré de sérieux qu'il faut observer dans ce monde de misère, et jusqu'où on peut se laisser aller à ses penchants et s'adonner aux menus plaisirs.

« L'amour des créatures diminuant toujours celui de Dieu, nous prive d'une partie de notre vraie vie, qui consiste toute dans l'amour de Dieu », dit Nicole.

« L'âme qui s'arrête aux créatures retarde le cours du voyage par lequel elle tend à Dieu ; et en voulant jouir d'elles, elle se prive à proportion de la jouissance de Dieu ». C'est aussi pourquoi, « quoique toutes les recherches de plaisirs non nécessaires ne soient pas des péchés mortels », elles ne sauraient convenir à un chrétien. En effet, « il est difficile de ne pas aimer un objet dent on jouit avec plaisir. Le plaisir est une glu qui y colle et y attache l'âme, et il est bien malaisé qu'on ne passe de cette attache jusqu'à l'aimer pour lui-même »[70].

Les plaisirs que nous éprouvons et qui nous attachent aux créatures seraient donc autant d'infidélités que nous commettons envers Dieu. « Dieu m'ayant donné un cœur pour l'aimer, il doit être le seul objet de notre amour », dit le Grand Arnauld. Aussi, « ce ne peut être qu'un désordre et qu'un péché, lorsque nous dérobons à Dieu quelque chose de cet amour, pour l'attacher aux créatures »[71]. Mais est-il donc vrai, se demanderont les enfants du siècle, que toutes nos volontés et toutes nos actions, pour être justifiées doivent être ramenées à un seul et unique sentiment, et n'y aurait-il de péché que là où il n'y a pas amour de Dieu ? Oui, répond Quesnel, « il n'y a que deux amours, d'où naissent toutes nos volontés et toutes nos actions ; l'amour de Dieu qui fait tout pour Dieu, et que Dieu récompense ; l'amour de nous-mêmes et du monde, qui ne rapporte pas à Dieu ce qui doit lui être rapporté, et qui par cette raison même devient mauvais »[72]. L'Église même trouvait que Quesnel était allé trop loin, et sa Proposition fut condamnée. Et en effet, n'y a-t-il pas quelque exagération à dire qu'il n'y a d'action qui soit bonne que celle qui puisse être rapportée à Dieu, et que tout ce qui n'est pas dicté par l'esprit de charité serait péché ? Car, qu'adviendra-t-il alors de ces multiples actes de la vie de tous les jours que nous faisons par des motifs très divers, et dans lesquels l'esprit de charité et l'amour de Dieu ne semblent devoir entrer pour rien ? « Les mariés pécheraient en se rendant un devoir attaché à leur état, dit un des nombreux adversaires de Quesnel, quand ils ne seraient pas dans la charité, ou qu'ils n'auraient pas soin de se proposer son motif dans leur action. Celui qui

mangerait et boirait sobrement sans la charité ou par le motif de la tempérance, ou pour conserver sa vie et sa santé, commettrait autant de péchés qu'il mangerait ou boirait de fois. Tous ceux qui travailleraient, selon leur état, pour faire subsister leur famille, ne laisseraient pas que de commettre autant de péchés qu'ils feraient d'actions ». Un chrétien se sentirait donc toujours coupable, il aurait toujours mauvaise conscience. Un « pénitent janséniste doit s'accuser, en confession, de tous ses pas, de tous ses regards, de toutes ses paroles... qui ont été autant de péchés, quand il n'a pas eu la charité pour mobile ou ne s'en est pas proposé le motif »[73].

La vie semble être devenue trop multiple pour que tout en elle puisse se ramener aux deux grands principes de la charité, et de la concupiscence. C'est du moins ainsi que pensent les enfants du siècle, et les Jésuites, toujours plus accommodants que leurs adversaires, sauront tenir compte de leurs sentiments, et leur permettre d'arranger leur vie, sans toujours devoir se poser une alternative qui au fond ne leur laissait d'autre choix que d'être des saints ou des pécheurs. « L'Écriture et les Pères ne reconnaissent que deux principes de toutes les actions humaines, dit l'évêque Colbert : la charité, principe de toutes les bonnes actions : la cupidité, principe de toutes les mauvaises. Les Jésuites au contraire, continue-t-il, introduisent une foule de principes des actions humaines »[74]. Il y aura ainsi des actions qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, « une multitude innombrable d'actions indifférentes, qui ne sont d'aucune valeur ni en bien ni en mal... Dieu les a abandonnées aux hommes pour ne leur en demander jamais de compte »[75]. « Telles sont, selon les Molinistes, toutes les actions qui ne font ni bien ni mal à personne, et sur lesquelles Dieu n'a rien prescrit par aucune loi connue à l'homme. Se promener, ou ne se pas promener, jouir des objets des sens, boire et manger sans nécessité et pour le seul plaisir, pourvu que cela ne nuise point à la santé, sont des actions qu'ils placent dans ce dernier rang »[76]. Ce sont des actions « dent le nombre est infini dans le détail de la vie, et qu'on ne sait à quel principe rapporter »[77].

L'homme se sera ainsi constitué un domaine dans lequel il ne sera plus question entre lui et Dieu ni de péchés, ni de bonnes œuvres. Il pourra y goûter les jouissances que la vie lui offre, pourvu bien entendu qu'il se tienne dans les bornes du permis, et de la décence, et qu'il ne fasse de mal à personne. Dieu, au jugement dernier, ne lui demandera pas compte d'actions qui ne regardent pas son salut, et qui n'intéressent pas la divinité. Le chrétien y jouira d'une liberté légitime, sans devoir craindre de pécher toujours ; il ne sera pécheur que quand l'occasion se sera présentée de pécher, et dans des cas déterminés. Le reste du temps, il vivra entre le oiel et l'enfer, entre la charité et la concupiscence. Rien donc ne l'empêchera désormais de vivre sa vie, une vie toute profane, selon sa nature et ses habitudes, se voyant pour ainsi dire placé en deça du bien et du mal, et sans devoir se demander en toute occasion si ce qu'il a fait déplaît à Dieu ou non. Aussi n'étant plus ce pécheur, dent la vie, du moment qu'il agit par ses propres forces, n'est que péché, pourra-t-il énumérer un à un les péchés qu'il aura commis dans telle occasion ou dans telle autre, de même que ses bonnes œuvres, et sachant ainsi ce qu'il a fait ici-bas de bien et de mal sera-t-il à même de prévoir ce qui l'attend dans l'au-delà, comme d'autre part une grande partie de sa vie se sera écoulée sans qu'on puisse dire si ce qu'il a fait était bon ou mauvais. Dieu alors ignore pour ainsi dire ce que fait sa créature, et pour la juger, il saura attendre qu'elle ait enfreint tel de ses commandements ou au contraire suivi tel de ses conseils. Car ce n'est qu'à ces moments qu'il pourra dire à l'homme : « Tu as péché », ou au contraire : « Tu as fait telle action qui me plaît », tandis qu'auparavant rien n'empêchait la créature de faire ce qu'elle voulait, sans devoir penser à se justifier et à craindre le jugement dernier.

Mais cette liberté pourtant bien précieuse, que l'enfant du siècle croit s'être acquise, et dent il saura profiter pour se mettre à l'aise, et s'installer ici-bas, ne saurait lui suffire. Il ne veut pas seulement que Dieu le laisse faire, quand s'adonnant aux menus plaisirs de la vie, il ne fait rien de mal ; il aimerait

encore que la divinité prît part à ses joies et qu'elle reconnût que parfois en suivant ses propres impulsions, et n'agissant qu'en vertu de motifs tout profanes, non seulement il n'a fait rien de mal, mais encore, ce qu'il a fait peut être très louable. En effet, dans ce domaine que Dieu semble avoir abandonné à la créature pour qu'elle agisse en toute liberté et selon ses penchants, et dans lequel l'homme passera la plus grande partie de sa vie, il n'y aura pas seulement cette multiplicité d'actions qui sont trop indifférentes en elles-mêmes pour qu'on les juge, la vertu elle aussi aura rang et droit de cité, et c'est une vertu qui ne se rapporte pas à Dieu.

Dieu, nous l'avons dit, ne veut connaître que charité et concupiscence, mais n'y a-t-il que la charité qui soit bonne, et tout ce qui se fait en dehors de la charité serait-il péché ou du moins indifférent ? « En ne mettant point de milieu entre ce que Dieu récompense comme un effet de la charité, et ce qui est mauvais comme provenant de l'amour du monde, il ne laisse point de lieu aux vertus morales, dit un adversaire des Jansénistes, et met au rang des péchés l'amour d'un fils, qui assiste son père par le seul motif du devoir et de la reconnaissance »[78]. Il faudra donc qu'on puisse pratiquer « les vertus par leurs motifs propres et spécifiques »[79], ce qui précisément serait contraire à « la morale du Père Quesnel, qui pour louanger une charité chimérique, détruit et confond toutes les vertus, que Dieu distingue et commente en particulier »[80].

« Ils veulent trouver un milieu imaginaire entre la Cupidité et la Charité, dit le Grand Arnauld ; comme si notre amour se pouvait terminer et se reposer dans un autre objet que dans Dieu, ce qui est Charité ; ou dans la créature, ce qui est Cupidité »[81]. Dans ce « milieu imaginaire », l'homme nouveau maintenant s'est installé, il y passe la plus grande partie de sa vie ; c'est en quelque sorte sa patrie morale ici-bas. Il s'y créera des habitudes, et y fera des lois ; il s'y sentira à l'aise, et trouvera le moyen d'y être vertueux et utile à ses prochains. Dieu le verra faire, et ne lui en voudra pas d'agir selon ses propres maximes. Aussi l'enfant du siècle saura-t-il parfaitement vivre, sans penser à un

Dieu, qui autrefois voulait que tout fût pour lui. C'est un point de doctrine qu'on semble avoir abandonné : l'obligation de « rapporter à Dieu tous les mouvements libres de notre cœur, en l'aimant pour lui-même et comme source de toute justice » ; comme on a délaissé tant d'autres maximes, jadis en honneur : la « liberté souveraine de Dieu dans la distribution de la grâce nécessaire pour accomplir les Commandements », par exemple, ou « l'insuffisance de la crainte pour changer le cœur, quand elle est seule », ou encore « les épreuves nécessaires avant l'Absolution, pour s'assurer de la conversion du pécheur »[82].

Une « action faite par la seule honnêteté », pourra donc être « bonne moralement, sans avoir besoin d'être rapportée à Dieu, et faite par amour... Quel renversement une telle maxime ne fait-elle pas dans la morale chrétienne ? » lisons nous dans les *Nouvelles Ecclésiastiques*[83], et quel « pitoyable jargon » que de prétendre que « pour qu'une action soit moralement bonne à tous égards, il suffit qu'elle ait un objet honnête, et qu'elle soit rapportée à Dieu virtuellement et implicitement »[84] « En enseignant aux hommes que leurs actions sont bonnes dans l'ordre moral, dès qu'ils les font pour une fin honnête, quoiqu'ils ne s'y proposent point Dieu pour une dernière fin »[85], on s'attaque aux fondements mêmes du christianisme.

Mais si les Jansénistes reprochent aux Jésuites de trop donner à l'homme et pas assez à Dieu, ceux-ci, par contre, les accuseront de trop rabaisser la nature humaine. Ainsi, quand « l'abbé Esprit, et tant d'autres qu'il n'est pas nécessaire de nommer », vont jusqu'à « prétendre que toutes les vertus humaines sont fausses et par- leur motif et par leur fin », les Jésuites trouvent qu'ils exagèrent. « Il faut avouer, dit le critique des *Mémoires de Trévoux,* que ces vertus sont insuffisantes, presque toujours mêlées, souvent gâtées par des motifs vicieux : mais dire qu'un homme guidé par la lumière seule de la raison ne puisse jamais exercer les actes d'équité, d'obéissance, de modération, d'humanité, de reconnaissance, etc., que par des vues secrètes d'intérêt et de vanité, c'est penser

trop injurieusement de notre nature : elle est défigurée, altérée, corrompue, sans doute : elle n'est point détruite ; la raison et la Religion s'accordent ici »[86]. Ce sont discussions bien curieuses qui à ce sujet ont eu lieu entre Jansénistes et Jésuites. La doctrine des Jésuites, disent les Jansénistes, tend à nous faire admettre « qu'un Chrétien n'est pas toujours obligé d'agir en Chrétien »[87]. C'est-à-dire : le chrétien pourra être homme, simplement homme, honnête homme bien entendu, et Dieu ne saurait lui en vouloir si en suivant une morale que Pascal appelle « toute païenne »[88], il remplit ses devoirs, sans penser à la divinité. Il pourra ainsi se former une morale sans Dieu, ou, si on aime mieux, sans le Dieu des chrétiens, une morale indépendante qui peu à peu se fera sa propre divinité, ou qui, si elle croit encore devoir conserver un Etre suprême, ne pourra plus reconnaître en lui que son serviteur.

Mais qu'adviendra-t-il alors du péché ? Il y aura des délits, des crimes ; il n'y aura plus de péchés. Le péché se meurt, sans un Dieu auquel toutes les actions humaines se rapportent. Dieu punira encore les délinquants dans l'au-delà. C'est la fonction qui lui est conservée, mais il ne jugera plus pour ainsi dire en sa propre cause. Lui et le pécheur en quelque sorte se complétaient ; ils étaient liés l'un à l'autre par des liens indissolubles. Le délinquant par contre, qui a remplacé l'ancien pécheur, et Dieu s'ignorent pour ainsi dire mutuellement. Ils ne se rencontreront qu'au jour du jugement dernier, quand Dieu, pour que justice se fasse, prononcera une sentence. Dieu vengera alors la morale, la morale chère aux enfants du siècle, et dent ils ont fait une loi éternelle à laquelle la divinité elle-même sera soumise.

Ainsi le moraliste aura tué le péché. Dieu pourra encore exister, grâce à la morale, mais il n'aura plus ses pécheurs. Son rôle se réduira à édicter des pénalités et à statuer sur des récompenses, après avoir bien distingué les bonnes et les mauvaises actions, tâche qui d'abord lui sera rendue assez ardue par les décisions des casuistes, mais que les moralistes plus tard sauront simplifier. En effet, s'inspirant de considérations sociales, et tenant compte de la nature

humaine, ceux-ci sauront aisément dire si telle action est bonne ou mauvaise et Dieu ne pourra qu'entériner leurs jugements, et les rendre exécutoires, étant bien entendu qu'il ne fera état de sa « cause », que pour autant qu'elle se confond avec celle de la morale publique et individuelle.

Ainsi le règne du péché semble être passé. Un monde s'est formé dans lequel tout semble s'être aplani, et qui ne ressemble plus à l'ancien dans lequel on ne rencontrait que des élus et des réprouvés, les uns, le petit nombre, destinés au bonheur éternel, les autres, la grande masse, voués à la perdition ; distinction nette et tranchée, distinction terrible qui autrefois remplissait de crainte les cœurs des plus forts. Maintenant tout semble s'unir et se confondre, élus et réprouvés sont rapprochés les uns des autres, comme ayant en commun une certaine honnêteté et aussi certains défauts, sans qu'on puisse bien opposer les uns aux autres et savoir comment établir entre eux de séparation nette. Il y en aura, il est vrai, parmi eux, qui pourront être dits avoir été vertueux, plus vertueux que les autres ; il y en aura aussi qui auront des écarts à se reprocher, des écarts tels et en si grand nombre qu'on peut bien supposer qu'ils auraient tout à craindre, s'ils se voyaient jugés par un juge juste et sévère. Mais au fond, tous se ressemblent étrangement, et au jour du jugement dernier, il ne sera pas facile de distinguer les justes des méchants, tant il y aura de degrés intermédiaires entre les deux, et tant sera grand le nombre de ceux qui évitant les excès, n'auront été ni trop bons, ni trop méchants. Aussi Dieu ne pourra-t-il pas avoir d'aversion pour sa créature qui, en quelque sorte s'est réhabilitée, depuis qu'il n'est plus question du péché d'Adam, mais des actions plus ou moins utiles ou nuisibles ou simplement indifférentes qu'elle aura faites pendant son séjour ici-bas.

Le Monde nouveau.

« Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam ; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce »[89], dit Pascal. Adam et Jésus-Christ, péché et

grâce, corruption et rédemption, misère et béatitude ; l'un ne va pas sans l'autre, et n'existe qu'en fonction de son opposé. Diminuer le péché, c'est diminuer la grâce, diminuer la misère, c'est diminuer l'espoir. Le pécheur appelle Jésus-Christ, et Jésus-Christ appelle le pécheur, la puissance du Fils de Dieu est faite de la misère des humains ; ce que vous donnerez à l'homme, vous l'enlèverez à Dieu ; ce qui est de la terre, n'appartient plus au ciel. Moins l'homme sera malade, plus Dieu se portera mal. Le bonheur sur terre diminue d'autant la béatitude des élus. Il fallait à Dieu des pécheurs qui le fussent de tout leur être, et qui sentissent leur misère. Alors il était grand de leurs prières, et infini de leurs souffrances infinies. Mais le temps arrivera où l'enfant d'Adam se transformera en honnête homme, et où Dieu se verra délaissé. On ne voudra plus connaître de pécheur qui le soit de par ses origines et de par sa nature, mais seulement des péchés actuels et bien définis. Les péchés alors dégénèreront en délits, et puisque tout s'enchaîne dans ce domaine, l'homme en même temps qu'il se croira devenu meilleur, verra diminuer les misères d'un monde devenu plus habitable.

« La nature » nous rend « toujours malheureux en tous états », avait dit Pascal[90]. L'honnête homme maintenant dira le contraire. C'est que les temps de ces grands pessimistes chrétiens qui prétendaient que « le bonheur ne nous est guère sensible en cette vie que par la délivrance du mal », et que nous n'avons pas « de bien réel et positif »[91], ne sont plus. Les Jésuites, d'ailleurs, pensaient et sentaient déjà autrement. « Les perfections de notre Dieu, dit un adversaire des Jansénistes, sa bonté, sa justice, sa puissance, sa miséricorde, sa sagesse, nous font assez comprendre, qu'il n'a point eu d'autres desseins en nous créant, même après le péché, que de nous rendre heureux ». Ne suffit-il pas d'ailleurs pour s'en convaincre de contempler l'ordre de la nature ? « Dieu ne peut rien faire en vain, toutes les créatures sont faites pour l'homme, et l'homme pour Dieu ; toutes les créatures n'ont point d'autre destination que de vendre l'homme heureux ». Tout nous prêche « les amabilités de Dieu ».

Dieu « a fait chaque homme pour la félicité », il a « destiné chaque homme à la béatitude »[92].

Mais alors, comment prétendre que l'homme est coupable devant Dieu, et que ce monde est le lieu où il expie son crime ? La divinité a fait tout pour lui rendre le séjour agréable. Est-ce ainsi qu'on agit envers des criminels ? Elle a embelli son « cachot ». Elle est pleine d'attentions délicates pour l'enfant d'Adam, qui trouve que tout est pour le mieux. On a donc tort d'avoir dit tant de mal des hommes qui ne sauraient être aussi foncièrement mauvais que le prétendent les Jansénistes, puisque c'est Dieu qui les a créés et qu'ils font partie de l'ordre admirable qu'on voit régner en toutes choses. En effet, il ne peut y avoir dans « l'homme un principe naturel déterminé nécessairement au mal : un principe, qui par lui-même ne puisse servir qu'au mal ; un principe, qui par conséquent en lui-même serait mauvais ». Car « Dieu étant l'auteur de la nature, aussi bien que de la grâce, il faut que la nature soit bonne en elle-même, après le péché même. Et quoiqu'elle était affaiblie, elle n'a pas été totalement corrompue »[93]. Voilà ce que disaient les adversaires de Quesnel, que les Jansénistes, à leur tour, accusaient de n'avoir pas même dit à l'homme « qu'il fût malade », et d'avoir fait de la « concupiscence une propriété naturelle de l'homme, un apanage de sa nature, dent Dieu peut être l'auteur »[94]. Mais les enfants du siècle ne pourront donner raison à ceux qui pensent trop de mal de la nature humaine, et ne voient ici-bas que malheur et misère. « Les Théologiens m'ont dit, écrit Toussaint, que l'optimisme, pour l'état actuel, est une erreur ; parce qu'en supposant qu'avant le péché le monde ait été le mieux ordonné qu'il fût possible, il n'est pas également vrai qu'il le soit encore, depuis que le péché en a dérangé l'harmonie. Mais, répond-il, ce n'est pas sans doute une erreur que de trouver la Providence toujours sage et juste, aussi bien depuis la chute de l'homme qu'avant »[95]. L'homme de Pascal au cœur corrompu, plein de concupiscence et plein de malice, et qui se devait haïr lui-même, a vécu, et son Dieu ne saurait lui survivre longtemps. « Non seulement

on peut aimer Dieu, sans se haïr, dit encore Toussaint, mais il n'est pas vrai qu'on l'aime quand on se hait. Devons-nous avoir des sentiments contraires aux siens ? Il nous aime : n'espérons donc pas lui plaire en nous haïssant »[96].

Et pourquoi donc l'homme se haïrait-il ? « L'homme est, selon moi, dit un écrivain du temps, le plus noble, et le plus parfait des êtres, par sa forme et par ses qualités... sa figure est agréable... son air noble, imposant et deux... »[97]. Ce n'est donc plus cet être misérable qui, pénétré de sa laideur, n'osait lever les yeux vers Dieu qu'en tremblant ; il sait qui il est, il sait ce qu'il se doit. Lui objecte-t-on le dogme du péché originel, il saura vous répondre qu'il ne faut pas confondre « perversité originelle » avec « péché originel ». Il pourra avouer qu'il a « la faculté de pécher », mais il ne pourra se reconnaître aucune « propension innée à faire le mal » ; il n'est pas né « pervers »[98] ; de par sa nature, il est bon. « La religion suppose l'homme méchant, la morale le suppose bon... La religion dit que l'homme est né méchant, afin de lui devenir nécessaire ; elle étaye sa supposition sur l'histoire d'un péché originel... La morale nous garantit bons ; elle s'étaye sur le cœur... »[99]. L'honnête homme tiendra pour la morale.

A homme nouveau, Dieu nouveau. Le Dieu du pécheur ne saurait être celui de l'honnête homme. Aussi l'homme nouveau n'en croira-t-il plus ces « portraits blasphématoires, que des cerveaux noirs et mélancoliques ont pris plaisir à tracer ». Il s'en tiendra plutôt aux « témoignages assidus » que Dieu lui « donne de sa bonté ». « Dieu est un père tendre, dira-t-il, bon à tous ses enfants ; prodigue de ses faveurs pour ceux qui lui sont soumis, indulgent et flexible pour ceux qui l'ont offensé »[100]. Aussi Dieu ayant vu diminuer sa puissance et l'étendue de ses attributs, se verra-t-il de plus en plus réduit à faire la police dans ce monde, et à y rendre les honnêtes gens heureux. La créature à son tour ne croyant plus au péché originel, rien n'empêchera désormais les humains qui ont cessé de considérer « l'état de l'homme sur la terre », comme un « composé de misères et de douleurs »[101], de croire que le monde a été créé

pour qu'ils fussent heureux, et de se persuader qu'ils ne sauraient rendre un meilleur hommage à la divinité qu'en travaillant utilement à leur bonheur et à celui de leurs descendants.

« L'homme est-il né pour être malheureux ? » lisons-nous dans l'*Avertissement du Clergé* de 1770. Ses jours doivent-ils s'écouler dans la tristesse et dans l'amertume, et la vie ne serait-elle qu'un présent funeste de la Providence ? Écartons loin de nous une pensée aussi injurieuse à la bonté divine »[102].

L'honnête homme saura parfaitement écarter cette idée injurieuse. « J'ai vu que le bonheur marche sur les pas de la religion, la religion sur ceux de la raison, la raison sur ceux de l'éducation, en sorte qu'il ne tient qu'à nous de faire des heureux »[103], dira-t-il, et sachant jouir du bonheur qui est à la portée de tous, il apprendra à ses enfants à en faire autant. A quoi bon leur dire que « le bonheur de cette vie est incompatible avec celui de l'autre ? Vous ne leur persuaderez jamais que Dieu a créé tant de biens pour n'en pas jouir avec sagesse... Dites-leur que le bonheur présuppose la santé et une fortune honnête ; que la santé s'entretient par l'exercice et la tempérance ; la fortune honnête, par une sage économie »[104].

« Que faut-il en effet à l'homme pour être heureux autant qu'il peut l'être ? Outre le plaisir de l'existence, il a mille autres plaisirs, et n'éprouve aucune douleur, s'il jouit de la santé, de la liberté, de la paix et du nécessaire »[105]. En effet, tout dans ce monde ne se présente-t-il pas aux humains pour leur rendre le séjour plaisant et agréable ? « Les eaux accourent à leurs ordres, et se plient selon leurs volontés... tous les animaux viennent s'offrir d'eux-mêmes pour leur plaisir et pour leur goût... les oiseaux... les poissons... les fruits de toutes espèces leur offrent une variété de mets, qui sans cesse se renouvellent, et se reproduisent pour eux. La terre féconde leur présente son sein... par une culture facile qui les occupe agréablement, elle leur rend au centuple les

semences qu'il lui confie ». Ainsi « tout dans la nature concourt à leur bonheur. Que leur manque-t-il donc ? La volonté »[106].

Avant Jésus-Christ, les malheurs du genre humain étaient le « scandale de la Providence ». « Il était réservé à l'Évangile de nous apprendre le grand art de savoir être malheureux »[107]. L'honnête homme et qui sait mériter le bonheur n'aura guère d'inclination pour apprendre un art dent il n'a plus que faire ; il lui substitue la morale, qui pour lui est précisément l'art d'arriver à un bonheur honnête.

Montesquieu, en parlant des « deux mondes », nous dit que « celui-ci gâte l'autre, et l'autre gâte celui-ci. C'est trop de deux. Il n'en fallait qu'un »[108]. L'homme nouveau ne connaîtra plus la vision des deux mondes, chère aux chrétiens. Il a rendu au monde son unité. Ce monde depuis qu'il n'y en a plus d'autre, a cessé d'apparaître aux hommes comme un lieu d'exil. Ils s'y sont installés et s'en trouvent fort bien. Mais qui est donc celui qui ainsi aurait rendu le bonheur à l'humanité ? Quel est cet honnête homme qui semble avoir vaincu une fois pour toutes les épouvantes dont autrefois était rempli le cœur des fidèles ? C'est le bourgeois, le bourgeois, maître d'un monde nouveau, que Dieu et le démon semblent avoir également déserté, et qui n'ayant ni pécheurs ni saints, ne connaîtra plus ni les angoisses, ni les extases de jadis.

---

1 Charles Frey de Neuville. *Sermons*, tome I[er], page 100.

2 Bossuet. *Défense de la Tradition et des Saints Pères,* partie II, livre IX. chap. XXII.

3 Quesnel. *Op. cit.,* tome VI, pages 114 et suiv.

4 Duguet. *Lettres sur divers Sujets de Morale et de Piété,* tome V. Lettre XLIX.

5 Arnauld. *Apologie pour les Saints Pères. Œuvres,* tome XVIII, page 934,

6 Colbert. *Œuvres,* tome II, page 585.

7 *Les Héxaples,* tome IV, page 175.

8 *Ibid.,* page 197.

9 *Ibid.,* page 175.

10 *Mémoires de Trévoux*. 1762, juillet, page 1601.

11 Du Pin. *Traité phitosophique et théologique sur l'Amour de Dieu.* 1717, pages 95 et suiv.

12 *Les Héxaples*, tome IV, page 191.

13 Patouillet. *Op*. cit..., pages 81.

14 Nicole. *Op. cit.,* tome V, page 262.

15 Fumel. *Op. cit*., page 331.

16 Cité dans les *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1745,23 octobre. Page 171.

17 Le Père de Bouhours, *Sentiments des Jésuites touchant le Pêché phitosophique.* Troisième Lettre. 1694, page 73 et suiv.

18 *Ibid.,* pages 77 et suiv.

19 *Les Héxaples,* tome II, pages 437 et suiv.

20 *Réponse de M** à M. l'Evêque de** sur cette Question : Y a-t-il quelque Remède aux Maux de l'Eglise de France* ? 1778.

21 Arnauld. *Seconde Apologie de Jansénius. Œuvres,* tome XVII, page 140.

22 *Réponse de M...* à *M. l'Evêque de... sur celte Question* : *Y a-t-il quelque Remède aux Maux de l'Eglise de France ?*

23 Montazet. *Op. cit.,* page 136.

24 Duguet. *Explication du livre de la Genèse*. 1732, tome 1er, page 382.

25 Pascal. *Pensées,* page 532.

26 Pelvert. *Lettres d'un Théologien...* 1776, page 38.

27 Bossuet. *Elévations sur les Mystères.* VIIe Semaine. 3e élévation.

28 *Lettre d'un Laïc à MM. les docteurs de la Faculté de Théologie de Nantes* , citée dans les *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1774,11 avril.

29 Bossuet. *Loc. cit.* VIIc Semaine. 4e Élévalion.

30 Arnauld. *Apologie pour les Saints Pères... Œuvres,* tome XVII, page 63.

31 *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1757. 17 avril.

32 *Mémoires de Trévoux.* 1759. Avril. Page 903.

33 *Hèxaples,* tome Ier, page XLVII.

34 *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* 30e Discours. 1759.

35 *Hèxaples,* tome III, partie II, page 825.

36 *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* 30e Discours. 1759.

37 *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1779. 10 juillet.

38 *Nouvelles Ecclésiastiques,* 1763. 2 Mai. *Mandement... de .. l'Archevêque de Lyon, portant condamnation des trois parties de l'« Histoire du Peuple de Dieu* ».

39 *Les trois Étals de l'Homme...*, page 36.

40 Arnauld. *Seconde Apologie de Jansénius*. *Œuvres,* tome XVII, page 331.

41 *Ibid.,* pages 329 et suiv.

42 *Ibid., Œuvres,* tome XVII, page 846.

43 *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1783. 6 février.

44 *Réponse de M... à M. l'évêque de M...*, page 122.

45 *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1774,25 avril.

46 *Lettre d'un Laïc à MM. les docteurs de la Faculté de Théologie de Nantes*. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1774. 11 avril.

47 Bossuet. *Sermon sur le Respect dû à la Vérité*.

48 *Ibid. Oraison funèbre de Nicolas Cornet.*

49 *Ibid. Sermon sur le Respect dû à la Vérité*.

50 Massillon. *Œuvres,* tome I^er^, page 450. *Sermon sur l'Évidence de la Loi*

51 *Ibid.,* page 363. *Sermon sur la Samaritaine.*

52 Lamy. *Entretiens sur les Sciences.* 1683. 7^e^ Entretien.

53 Fleury. *Discours sur l'Histoire Ecclésiastique*. VI^e^ Discours.

54 Lefranc de Pompignan. *Lettres à un Évêque sur divers Points de Morale... Œuvres posthumes.* 1802, tome I^er^, pages 230 et suiv.

55 Pascal. *Pensées,* page 743.

56 Bayle. *Dictionnaire,* tome III. Article : *Loyola,* page 735.

57 Lefranc de Pompignan. *Op. cit.,* tome I^er^, page 277

58 Bossuet. *Elévations sur let Mystères.* VII^e^ Semaine. 3^e^ Élévation.

59 *Les Héxaples,* tome IV, page 375.

60 *Ibid.*, tome II, page 435.

61 *La Religion Chrétienne méditée dans le véritable Esprit de ses Maximes,* tome 1^er^, page 406 et suiv.

62 Tronson. *Examens particuliers sur divers Sujets propres aux Ecclésiastiques.* Nouv. Ed. 1811. Tome I^er^, pages 321 et suiv.

63 *Ibid.,* tome II, page 317.

64 *Ibid.,* tome I, page 100.

65 Tronson, tome II, page 259 et suiv.

66 *Ibid. Op. cit.,* tome II, page 208 et 212.

67 Bossuet. *Traité de la Concupiscence*.

68 Nicole. *Op. cit.,* tome XIII, page 390.

69 Pacaud. *Op. cit.,* tome III, page 91. *Discours sur la Fête de la Purification*.

70 Nicole. *Op. cit.,* tome XII, pages 301 et suiv.

71 Arnauld. *Seconde Apologie de Jansénius. Œuvres,* tome XVII, page 310.

72 Quesnel. 44^e^ *Proposition.*

73 Le Pelletier. *Nouvelle Défense de la Constitution*, pages 237 et suiv.

74 Colbert. *Œuvres*, tome II, page 587.

75 *Les Héxaples*, tome I^er^, page 287.

76 *Ibid.*, pages 283 et suiv.

77 Colbert. *Œuvres*, tome II, page 587.

78 *Le vrai sens des Cent Une Propositions,* page 30.

79 Le Pelletier. *Nouvelle Défense de la Constitution,* page 242.

80 *Ibid.,* page 254.

81 Arnauld. *Seconde Apologie de Jansénius,* tome XVII, page 352.

82 *Nouvelles Ecclesiastiques,* 1747. Janvier.
83 *Nouvelles Ecclésiastiques*. 1745. 11 décembre.
84 *Ibid.,* 1786. 24 avril.
85 *Ibid.,* 1745. 11 décembre.
86 *Mémoires de Trévoux,* tome V, 1754. Août.
87 *Nouvelles Ecclésiastiques.* XXIII[e] Discours. 1752. Janvier.
88 Pascal. *Lettres Provinciales.*
89 Pascal. *Pensées,* page 566.
90 *Ibid.,* page 383.
91 Nicole. *Op. cit*., tome VI. Pensées diverses, § 26.
92 *Nouvelle Défense de la Constitution*, page 112 et suiv.
93 *Nouvelle Défense de la Constitution,* page 215.
94 *Parallèle de la Doctrine des Païens avec celle des Jésuites.* 1726, pages 138 et suiv.
95 Toussaint. *Eclaircissement sur les Mœurs.* 1762, page 132.
96 *Ibid*. *Les Mœurs.* 1749, page 14.
97 *L'Alambic Moral.* Article : *Homme.*
98 Desserres de la Tour. *Du Bonheur.* 1767, page 46.
99 Rivarol. *Seconde lettre à M. Necker. Œuvres*, 1808, tome II, page 145.
100 Toussaint. *Les Mœurs,* page 139.
101 Pacaud. *Op. cit.,* tome III, page 29. *Discours sur la Toussaint.*
102 Meyniel. *Maximes de Droit naturel sur le Bonheur.* 1791.
103 Desserres de la Tour. *Op. cit.,* page 168.
104 Coyer. *Plan d'Éducation publique.* 1770, page 249.
105 Meyniel. *Op. cit.,* page 19. 1791.
106 *L'Alambic Moral*. Article : *Homme*.
107 Montazet. *Op. cit.* Cité par Albert Monod : *De Pascal à Chateaubriand* 1916, page 477.
108 Montesquieu. *Pensées et Fragments inédits*, tome II, page 488.

DEUXIÈME PARTIE

LA BOURGEOISIE ET LES CONCEPTIONS SOCIALES DE L'ÉGLISE

I

L'Église et les Classes sociales.

Il y a les grands, il y a les pauvres. Il y a les grands auxquels Dieu a communiqué « un rayon de sa puissance »[1] ; il y a les pauvres qui sont les « bons amis de Jésus ». Il y a les « grandeurs de la puissance », il y a les « grandeurs de la pauvreté, selon les maximes de l'Evangile »[2]. Le grand et le pauvre : deux personnages de l'épopée divine à laquelle il manquerait quelque chose de bien essentiel, s'ils venaient à disparaître. L'Église les oppose l'un à l'autre, et en même temps, pour qu'en eux se révèle le sens profond d'un monde où dominent les contrastes, et qui se trouvant dans un état violent et de guerre permanente, ne pourra connaître ni paix ni trève, il faut qu'ils se cherchent mutuellement, et qu'ils n'existent pour ainsi dire que l'un pour l'autre. Pour figurer dans ce monde et y jouer son rôle, il faut être d'un parti ou de l'autre, et qu'on puisse reconnaître en chaque homme un des grands principes qui sont en lutte. Peu importe alors s'il attire sur lui les anathèmes ou les louanges, il sera à sa place dans la grande tragédie chrétienne dent font également partie Dieu et le diable, le saint et le pécheur.

Mais que feront dans ce monde ceux qui vivant dans une heureuse médiocrité, ne sont ni l'un ni l'autre, ni saints ni pécheurs, ni pauvre Lazare, ni mauvais riche, et qui ne connaissent ni les grandeurs de la puissance, ni les misères de la pauvreté ? Personnages de second plan, ils ne contribuent en rien à nous expliquer le sens tragique de la pièce qui se joue ici-bas. Aussi semble-t-il que ce soit leur destinée de vivre pour ainsi dire en marge de la grande

tragédie chrétienne, dent les rôles principaux restent réservés aux puissants et aux pauvres, tous deux marqués du sceau divin. Vivant dans une honnête aisance et placés en quelque sorte en dehors des grands conflits qui divisent l'univers, ils ne représentent rien que de commun.

En lisant les sermons de Bossuet, on serait en effet presque tenté de croire que l'Église eût oublié *le bourgeois,* tant sa place semble petite dans un monde où les rôles sont distribués entre ceux qui sont dans la splendeur, et les autres qui vivent dans la misère, tous deux pouvant se réclamer de Dieu. Il apparaît en quelque sorte comme un intrus dans un monde qui se serait formé sans lui, et où il n'a pas de raison d'être. En vain chercherait-il ses titres dans les archives de la tradition chrétienne ; la légende paraît muette à son égard. D'où vient-il donc, et qui est-il ? Le Dieu des chrétiens en créant le monde et en préparant l'avènement de son Église, ne semble pas avoir prévu qu'un jour le bourgeois y réclamera sa place et qu'il voudra y jouer un rôle important.

Pourtant, dans les temps modernes, comment l'Église pourrait-elle encore négliger ce citoyen ? Elle ne peut abandonner au monde profane cet honnête homme qui se sait être quelqu'un. Comme autrefois elle avait su donner un caractère religieux à ceux qui, riches ou mendiants, remplissaient la scène du monde, elle devra chercher maintenant à interpréter à sa manière, le phénomène social que représente dans les temps modernes la bourgeoisie. Elle devra pouvoir dire au bourgeois pourquoi Dieu l'a créé, et lui assigner ses fonctions ici-bas. Mais comment s'y prendra-t-elle pour s'emparer de ce bourgeois aux origines toutes profanes ? Comment intègrera-t-elle aux traditions religieuses l'esprit et la manière d'être de la bourgeoisie, pour pouvoir lui donner sa consécration ? Quelle pourra être, dans cet ordre qui relie le ciel et la terre et dont les origines remontent à Dieu, la signification spirituelle du bourgeois ?

« Oui, mes frères, dit Massillon, en s'adressant aux rois et aux descendants des familles illustres, ce n'est pas le hasard qui vous a fait naître grands et

puissants. Dieu, dès le commencement des siècles, vous avait destiné cette gloire temporelle, marqués du sceau de sa grandeur, et séparés de la foule par l'éclat des titres et des distinctions humaines »[3]. Il y a donc des raisons transcendantes aux titres de noblesse, et quand on est né grand, on l'est de droit divin. « Je n'ai pas besoin de vous dire, nous dit Bossuet, que c'est Dieu qui donne les grandes naissances, les grands mariages, les enfants, la postérité... N'en deutons pas, chrétiens, Dieu a préparé dans son conseil éternel les premières familles qui sont la source des nations, et dans toutes les nations les qualités dominantes qui en devaient faire la fortune »[4]. Mais si la divine Providence s'intéresse aux familles illustres, le simple bourgeois, encore que Dieu ne se désintéresse pas des familles particulières, ne pourra s'attendre à ce que la divinité qui gouverne les choses ici-bas, attache une importance toute particulière à son sort à et celui de ses descendants. Aussi ne concevra-t-il pas trop comment la sagesse divine, depuis le commencement des siècles aurait pu penser spécialement à lui, et au rôle qu'il est destiné à jouer dans ce monde.

Il est vrai que si les bourgeois ne peuvent rattacher leur naissance et leur destinée particulière à un conseil éternel, on pourra dire la même chose des *pauvres*, qui moins encore que ceux qui vivent dans une honnête aisance, peuvent croire que Dieu prend un grand intérêt à leurs affaires de famille. Pourtant, s'il est permis de supposer que Dieu, en créant tel pauvre, n'ait pas tenu particulièrement à lui établir une généalogie, et ne se soit soucié ni de son mariage ni de la naissance et du nombre de ses enfants, ainsi que d'autres détails de sa vie privée, nous savons qu'en faisant naître les pauvres en masse, il leur a prescrit la voie, les destinant dès le commencement des siècles à être misérables, et à le rester toujours.

On est *né* pauvre, on l'est pour ainsi dire par droit de naissance. On pourrait presque dire que c'est un titre de noblesse que la divinité accorde aux pauvres, non à tel pauvre en particulier, mais à la masse de ceux qui sont les déshérités. Eux aussi, ont des traditions à faire valoir : ils ont des ancêtres. « C'est une

poignée de gens sans bien, sans fortune, sans crédit humain, qui ont renversé et l'Idolâtrie, et le trône de ceux qui la protégeaient »[5]. Si la puissance des grands, « est un écoulement et comme une portion de la grandeur du premier des Maîtres ». c'est aux pauvres « qu'il appartient de représenter l'Homme-Dieu, ... qu'il est donné d'être la vive expression du Verbe fait chair »[6]. Jésus « grave, il est vrai, sur le front des grands, quelque trait de sa majesté et de sa gloire pour nous engager à les respecter, dit un prédicateur du temps. Il imprime le sceau de la croix et de ses souffrances, il se peint lui-même tout entier, que dis-je, il respire, il vit dans les pauvres, pour nous porter à les aimer »[7]. Ainsi les pauvres sont « les images de Jésus-Christ. Ce divin Sauveur a vécu sur la terre, comme ils vivent aujourd'hui »[8]. « Les pauvres sont la figure de Jésus-Christ, pauvre et humilié pour nous, dit Nicole. Ils sont tous couverts des livrées de Jésus-Christ, et ils nous le représentent dans l'état qui nous doit être le plus aimable »[9]. C'est aussi pourquoi un pauvre doit nous inspirer, pour ainsi dire, « une sorte de culte religieux ; c'est l'objet le plus respectable et le plus sacré que puisse nous offrir la face du monde... Un Pauvre n'est-il pas un vrai *crucifié* au milieu de nous ?... Oui, un Pauvre est un autre Christ, Fils de Dieu »[10] .

Ainsi, grands et pauvres dans la légende chrétienne, auront chacun des titres à faire valoir. Par contre, où sont ceux du *bourgeois* ? Dieu ne lui a pas communiqué une portion de son pouvoir, et la vie bourgeoise ne ressemble en rien à la vie que mena le Fils de Dieu ici-bas. Aussi ne participera-t-il ni « aux grandeurs de la pauvreté selon les maximes de l'évangile », ni aux grandeurs de ce monde. C'est un roturier dans le monde chrétien, un homme sans naissance. C'est aussi pourquoi il lui sera moins facile de reconnaître la main de Dieu dans ce qui lui arrive ici-bas. La pauvreté est un sort, et toutes les misères que subit le pauvre sont dans l'ordre des choses ; il y verra la main de la divine Providence. Il fera « de cette nécessité vertu » et bénira Dieu « de lui avoir refusé ce qui est la perte, et la cause de la damnation de plusieurs, et qui peut-être l'aurait été de la sienne »[11].

Quant aux grands, certes, ils n'ont pas la résignation des pauvres, et se fiant à leurs propres forces, ils paraissent très sûrs d'eux-mêmes, au point que tout en reconnaissant que c'est à Dieu qu'ils doivent leur puissance. ils semblent souvent oublier la divine Providence. Mais ils connaissent en même temps plus que les autres « cette inconstance des choses humaines ». « Vous vivez ici dans la cour, dit Bossuet, et sans entrer plus avant dans l'état de vos affaires, je veux croire que votre état est tranquille ; mais vous n'avez pas si fort oublié les tempêtes dont cette mer est si souvent agitée, que vous vous fiez tout à fait à cette bonace »[12]. « La passion, le dieu des grands, c'est la fortune », dit Massillon[13], mais les grands, tout grands qu'ils soient, n'ont pas de sauvegarde contre elle. « La fortune, trompeuse en toute autre chose, est du moins sincère en ceci, qu'elle ne nous cache pas ses tromperies ; au contraire, elle les étale dans le plus grand jour, et outre ses légèretés ordinaires, elle se plaît de temps en temps d'étonner le monde par des coups d'une surprise terrible, comme pour rappeler toute sa force en la mémoire des hommes, et de peur qu'ils n'oublient jamais ses inconstances, sa malignité, ses bizarreries ». C'est à ces moments que l'Église attend les grands, c'est alors que comprenant que « la fortune nous joue lors même qu'elle nous est libérale », ils verront que la puissance qu'elle prétend donner n'est qu'un « grand nom par lequel elle éblouit nos yeux malades », et détournant leurs regards de la divinité païenne, de « captifs assujettis aux retours fâcheux de sa dure et malicieuse puissance »[14], ils redeviendront chrétiens.

Quant au *bourgeois,* sa vie mieux ordonnée, plus unie, semble présenter moins d'interstices par où pourrait s'exercer la puissance mystérieuse soit de la fortune aveugle, soit d'un Dieu infiniment sage. Agissant en vertu de certaines maximes bien établies et auxquelles il se tient, il sera facilement disposé à croire que c'est lui-même qui a fait sa vie. Il travaille et thésaurise, il calcule et mesure, raisonne et prévoit, et créant de l'ordre partout, et ne laissant rien au hasard, il saura en cherchant des fondements solides à sa vie, sur le domaine

moral autant que sur le domaine économique, écarter les puissances du mystère. Aussi arrivera-t-il – et c'est bien ce qu'il a toujours en vue – à un bonheur honnête, inconnu aux grands et aux pauvres, bonheur qui n'exclut pas les incongruités de la fortune, mais les réduit et les écarte le plus possible. Se sentant maître de son sort, et conscient d'avoir bien mérité l'honnête aisance dent il jouit, et qui lui suffit, il sera moins accessible que ne l'étaient les grands, tout pécheurs qu'ils fussent, à certains sentiments que connaît l'âme chrétienne, et qui la ramènent à Dieu.

« La félicité des hommes du monde est composée de tant de pièces, qu'il y en a toujours quelqu'une qui manque », et il arrivera que ces « joies se tournent bientôt en une amertume finie »[15]. L'âme alors plus facilement se dépouillera des « choses extérieures » et commencera « à être plus proche d'elle-même »[16]. « Vanité des vanités, a dit l'Ecclésiaste : vanité des vanités, et tout est vanité »[17], disait Bossuet aux grands de son temps, et les grands le comprenaient parfois et se convertissaient.

Les grands s'ennuient. « Oui, mes frères, l'ennui qui paraît devoir être le partage du peuple, ne s'est pourtant, ce semble, réfugié que chez les grands ; c'est comme leur ombre qui les suit partout : les plaisirs presque tous épuisés pour eux, ne leur offrent plus qu'une triste uniformité qui endort ou qui lasse : ils ont beau les diversifier, ils diversifient leur ennui ». Voilà ce que dit Massillon, et il nous fera voir que toute la vie des grands n'est « qu'une précaution pénible contre l'ennui », que « toute leur vie n'est qu'un ennui pénible elle-même ». « Rassemblez tous les amusements autour de vous ; il s'y répandra toujours du fond de votre âme une amertume qui les empoisonnera : raffinez sur tous les plaisirs, subtilisez-les, mettez-les dans le creuset ; de toutes ces transformations il n'en sortira et résultera jamais que l'ennui ». C'est précisément ce qui devrait rapprocher les grands de Dieu, dit encore Massillon. Les « grands sont moins excusables et plus malheureux de ne pas s'attacher à

vous, mon Dieu ! parce qu'ils sentent mieux et plus souvent le vide de tout ce qui n'est pas vous »[18].

Le bourgeois ne s'ennuie pas, ou il s'ennuie autrement. Il ne connaît pas ou il connaît moins bien le grand ennui qui mène vers Dieu, comme d'autre part, il ignore le sentiment de misère qui tout naturellement fait aspirer le pauvre à un avenir meilleur. Les grands « seuls, dit encore Massillon, sentent le malheur d'une âme livrée à elle-même, en qui toutes les ressources des sens et des plaisirs ne laissent qu'un vide affreux, et à qui le monde entier, avec tout cet amas de gloire et de fumée qui l'environne, devient inutile, si Dieu n'est point avec elle »[19]. Les bourgeois qui s'amusent moins, n'éprouvent pas les grandes fatigues qui détournent du monde et qui ramènent l'âme à Dieu. On aurait tort de trop leur prêcher la vanité des choses humaines ou le vide de leur existence, comme il serait faux aussi de trop leur rappeler les misères de ce monde. Également éloignés de l'ennui du riche et de l'amertume du pauvre, ils n'ont pas assez épuisé ce que la vie peut leur offrir, ni assez souffert, pour en rechercher une autre et se laisser aller à la dévotion.

D'autre part, le bourgeois n'est pas un ambitieux à la façon des grands, et cela aussi fera qu'il lui est plus difficile de voir le néant des choses ici-bas. « L'ambition, ce désir insatiable de s'élever au-dessus et sur les ruines mêmes des autres, ce ver qui pique le cœur et ne le laisse jamais tranquille ; cette passion qui est le grand ressort des intrigues et de toutes les agitations des cours, qui forme les révolutions des États, et qui donne tous les jours à l'univers de nouveaux spectacles : cette passion, qui ose tout, et à laquelle rien ne coûte est un vice encore plus pernicieux aux empires que la paresse même »[20]. C'est ainsi que Massillon juge de l'ambition. Mais des « prétentions infinies »[21] peut parfois naître la prétention à l'infini. Le Dieu puissant et sublime de Bossuet n'a pas à craindre ceux qui s'élèvent. Il sera toujours le plus fort tant qu'il aura la mort de son côté. « Rien ne lui peut résister... elle confond et réduit en poussière les plus superbes monarques comme les derniers

de leurs sujets »[22]. Les grands mieux que les petits témoignent de la puissance de Dieu, et leurs ambitions démesurées servent à la gloire de la divinité. Ils s'en convaincront parfois et se détournant de la « grande comédie du monde », s'intéresseront à « la grande affaire », « l'affaire de l'éternité »[23].

« A la cour, bien loin de faire un crime de l'ambition, on s'en fait une vertu, dit le Père Bourdaloue ; ou si elle y passe pour un vice, du reste on la regarde comme le vice des grandes âmes, et l'on aime mieux les vices des grandes âmes que les vertus des simples et des petits »[24]. C'est « la grande maladie de notre siècle », nous dit encore Bourdaloue. Il n'y a pas d'état « où l'ambition ne règne ; elle y passe même pour une vertu, pour une noblesse de sentiments, pour une grandeur d'âme »[25]. Peut-être les bourgeois eux aussi, n'en étaient-ils pas exempts. Mais leurs ambitions manqueront de grandeur tragique, et le Dieu de Bossuet ne daignera pas entrer en compétition avec le Bourgeois Gentilhomme et ne renversera pas les États pour lui montrer sa toute-puissance.

Mais si l'honnête homme, certes, n'est pas aussi ambitieux que le grand, il ne connaît pourtant pas non plus la résignation et la modestie qui distinguent les pauvres. Ceux-ci, il est vrai, sentent mal la vanité des choses qu'ils n'ont pas connues, et le fracas des empires qui s'écroulent ne les émeut pas. Mais par contre, ils ont pour ainsi dire de par leur nature, des vertus chrétiennes que les autres n'acquièrent qu'au prix de grands efforts. Dieu, « que trouve-t-il dans les pauvres, pour la plupart ? demande un écrivain du temps. Des mœurs simples, des cœurs sans enflure, des esprits sans ambition, des soins bornés aux besoins de la vie ; les voilà donc tout disposés, pour ainsi dire, par état, à recevoir un Évangile qui ne prêche que l'humilité, que le détachement, que le mépris des grandeurs humaines ; qui ne donne de grandes idées que de la vie future, et n'inspire d'estime et de désirs que pour les biens de l'Éternité »[26]. Le bourgeois, lui, ne connaissant ni l'ambition démesurée des grands, ni la patience des

pauvres semble devoir ignorer aussi bien les péchés de ceux qui s'élèvent, que les mérites de ceux qui s'abaissent.

Bossuet, en parlant de son siècle, se plaint de ce que la « licence des grandes fortunes n'ait plus de limites ». C'est de là, dit-il, que naissent « ces péchés régnants, qui ne se contentent pas qu'on les souffre, ni même qu'on les excuse, mais qui veulent encore qu'on leur applaudisse ». Les grands se plaisent à mettre de la grandeur jusque dans leurs péchés. « Combien en avons-nous vu qui se plaisent de faire les grands par la licence du crime, qui s'imaginent s'élever bien haut au-dessus des choses humaines par le mépris de toutes les lois, à qui la pudeur même semble indigne d'eux parce que c'est une espèce de crainte ». Les grands sont des « pécheurs hardis et superbes », et Bossuet, après saint Augustin, leur oppose les pauvres qui ne connaissent que des « péchés serviles et timides : quand un pauvre vole, il se cache ; quand il est découvert, il tremble »[27].

Les grands, une fois qu'ils pèchent, y vont de tout cœur, ils donnent du relief à leurs péchés, ils pèchent bien, si j'ose m'exprimer ainsi. Pour le bourgeois, il me semble qu'il n'en soit pas tout à fait de même. Ses péchés sont moins bien caractérisés, moins palpables. Honnête homme, il sera un dilettante du péché, et l'Église se trouvera parfois bien embarrassée devant cet homme, qui tout pécheur qu'il soit, semble se dérober à ses anathèmes, mettant toujours en avant son honnêteté. C'est aussi ce qui le distingue des pauvres, qui, s'ils se cachent, comme le prétend Bossuet, ne commettent généralement que des péchés bien définis, et que tout le monde sera d'accord pour condamner sévèrement. Il n'y a donc que le bourgeois qui pèche mal et qui, par son attitude et ses manières d'honnête homme, semble diminuer l'idée du péché.

Ainsi le bourgeois, par plus d'un côté, semble devoir échapper à l'Église. Le grand fait figure dans un monde où Dieu, pour prouver sa toute-puissance, doit trouver des puissants qu'il puisse abattre ; il se sent chez lui quand il

entend prêcher les Bossuet et les Massillon. Mais, en un certain sens, on peut bien dire que l'Église a fait plus encore pour le pauvre qu'elle n'a fait pour le grand. C'est elle qui en quelque sorte a fait le pauvre. Il est partout chez lui dans la légende chrétienne, ne pouvant guère comprendre son sort sans recourir à l'idéologie de l'Église.

Reste le *bourgeois,* qui semble mal à sa place dans l'univers chrétien. « Le sang, l'éducation, l'histoire des ancêtres, jettent dans le cœur des grands et des princes des semences et comme une tradition naturelle de vertu, dit Massillon. Le peuple, livré en naissant à un naturel brut et inculte, ne trouve en lui, pour les devoirs sublimes de la foi, que la pesanteur et la bassesse d'une nature laissée à elle-même... Né dans les sens et dans la boue, il s'élève difficilement au-dessus de lui-même ». Mais le bourgeois a-t-il dans le cœur des semences de vertu ou n'en a-t-il pas ? Il n'est pas d'une « haute naissance », qui le préparerait « pour ainsi dire, aux sentiments nobles et héroïques qu'exige la foi ». « Un sang plus pur s'élève plus aisément », dit encore Massillon. Le bourgeois en ce sens n'a pas le sang pur. Serait-il donc par le « vice de la naissance » livré « à un naturel brut et inculte ? »[28] Il s'en accommoderait fort mal, si on le lui disait. Il faudra donc que l'Église trouve un nouveau langage pour s'adresser à lui. Il faudra qu'elle crée une idéologie nouvelle, dans laquelle l'idée du bourgeois ait rang et place, qu'elle trace de lui une image qui puisse être mise à côté de celle des grands et des pauvres, afin qu'il se retrouve chez lui dans ce monde de symboles et d'allégories, qu'est celui du chrétien. Autrement dit, à cet être aux origines profanes, l'Église devra conférer des titres, pour qu'il puisse se réclamer, à son tour, de la divinité, et retrouver dans la religion, le bien-fondé de ses prétentions et la justification du rôle qu'il se voit destiné à jouer dans ce monde. Mais saura-t-elle sacrer le bourgeois, saura-t-elle élever la bourgeoisie à la dignité d'un symbole religieux ?

---

1 Bossuet. *Sermon sur l'Impénitence finale.*

2 *Ibid. Panégyrique de Saint François d'Assise*.

3 Massillon. *Petit Carême. Sermon sur le Respect que les Grands doivent à la Religion.*

4 Bossuet. *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche*.

5 Collet. *Traité des Devoirs des gens du Monde et surtout des Chefs de Famille*. 1763, page 280.

6 *Ibid.,* pages 282 et suiv.

7 L'Abbé Poulle. *Op. cit.*, tome I. *Sermon sur l'Aumône*.

8 Collet. *Op. cit.,* page 281.

9 Nicole. *Op. cit.,* tome VI, 4e Traité, § 13.

10 Lamourette. *Considérations sur l'Esprit et les Devoirs de la Vie religieuse*. 1785, page 102 et suiv.

11 Houdry. *Op. cit.,* tome VII, page 203.

12 Bossuet. *Sermon sur l'Amour des Plaisirs.*

13 Massillon. *Petit Carême. Sermon sur les Obstacles que la Vérité trouve dans le Cœur des Grands*.

14 Bossuet. *Sermon sur l'Ambition.*

15 *Ibid. Sermon sur l'Amour des Plaisirs.*

16 *Ibid. Sermon sur la Profession de Madame de La Vallière.*

17 *Ibid. Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre.*

18 Massillon. *Petit Carême*. *Sur le Malheur des Grands qui abandonnent Dieu.*

19 *Ibid*.

20 Massillon. *Sermon* sur *les Tentations des Grands*.

21 Bossuet. *Sermon sur l'Impénitence finale.*

22 *Ibid. Discours aux Filles de la Visitation sur la Mort,*

23 *Ibid*.

24 Cf. Feugère : *Bourdaloue,* p. 373.

25 Bourdaloue. *Œuvres*. Éd. Didot, tome II, page 100.

26 *La Religion Chrétienne méditée dans le véritable Esprit de ses Maximes.* 1763, tome Ier, pages 64 et suiv.

27 Bossuet. *Sermon sur l'Impénitence finale*.

28 Massillon. *Petit Carême. Sermon sur le Respect que les Grands doivent à la Religion*.

II

L'Aumône

§ 1. Le Salut des Riches.

« La nature, ou plutôt, pour parler plus chrétiennement, Dieu, le Père commun des hommes, dit Bossuet, a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie. Aucun de nous ne peut se vanter d'être plus avantagé que les autres par la nature ; mais l'insatiable désir d'amasser n'a pas permis que cette belle fraternité pût durer longtemps dans le monde. Il a fallu venir au partage et à leur propriété, qui a produit toutes les querelles et tous les procès : de là est né ce mot de mien et de tien, cette parole si froide, dit l'admirable saint Jean Chrysostome ; de là cette grande diversité des conditions, les uns vivant dans l'affluence de toutes choses, les autres languissant dans une extrême indigence »[1].

Mais comment alors pouvoir croire à la bonté et à la justice de Dieu, et ceux qui « languissent dans une extrême indigence », voyant les autres qui « vivent dans l'affluence de toutes choses », n'auraient-ils pas quelque droit de se plaindre ? Il n'en est rien. Dieu qui a pourvu à tout, n'a ramassé « tous ces biens dans certaines familles, qu'afin que de là ils soient distribués à propos à tous les autres ». Il s'est déchargé du « soin de ceux qui manquent de tout » sur « ceux qui possèdent tout avec abondance ». Il a fait des riches, « les économes de sa providence »[2].

Ainsi Dieu n'a pas fait les riches pour eux-mêmes, mais pour les pauvres. « Car il faut vous détromper, chrétiens, dit le Père Bourdaloue, en s'adressant aux riches et ne vous pas persuader, si vous êtes riches, que vous le soyez pour vous-mêmes... Vous êtes riches, mais pour qui ? Pour les pauvres... » Dieu l'a voulu ainsi. « Qu'a-t-il donc prétendu, et que prétend-il encore ? Que vous soyez les substituts, les ministres, les coopérateurs de sa providence à l'égard des pauvres »[3]. Chacun qui possède des biens, en doit une part à ceux qui n'en ont pas. « Non seulement nous n'avons aucun droit réel sur les biens du monde, dit Nicole, parce qu'étant toujours essentiellement à Dieu, ils ne peuvent jamais appartenir aux créatures ; mais nous sommes aussi bornés par les lois de Dieu dans l'usage de ces biens : car il ne faut pas s'imaginer que Dieu nous les donne, pour en disposer comme nous voudrons. Il est trop juste pour en avoir fait une distribution si inégale. Ces biens étant des moyens destinés par sa Providence à la subsistance des hommes, il n'en donne à quelques-uns plus qu'il ne leur en faut, que pour les distribuer aux autres. Un riche comme riche n'est donc qu'un simple dispensateur des biens de Dieu »[4].

Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement ? « Quoi ! La Providence, en jetant l'or et l'argent à pleines mains dans votre maison, dit un prédicateur du temps, n'aurait eu pour objet que de fournir un aliment éternel et intarissable au luxe et à la volupté ? Non, Chrétiens, Dieu n'est pas si jaloux de faire des heureux en ce monde, et de donner à nos passions de quoi les allumer et les satisfaire »[5]. Quel est donc « son dessein en répandant avec tant de profusion sur vous les biens de la terre ? » demande Massillon, en s'adressant aux grands. Si Dieu a créé les grands, c'est pour qu'ils fussent les pères des pauvres. « Vous leur tenez donc ici-bas la place de Dieu même : vous êtes, pour ainsi dire, leur providence visible : ils ont droit de vous réclamer et de vous exposer leurs besoins : vos biens sont leurs biens, et vos largesses le seul patrimoine que Dieu leur ait assigné sur la terre »[6].

Voilà donc pourquoi Dieu a donné à certains la grandeur et la richesse. « Vous avez communiqué aux grands de la terre un rayon de votre puissance ; vous les avez faits grands pour servir de pères à vos pauvres : votre Providence a pris soin de détourner les maux de dessus leur tête, afin qu'ils pensassent à ceux du prochain : vous les avez mis à leur aise et en liberté, afin qu'ils fissent leur affaire du soulagement de vos enfants »[7]. Et ce qui est vrai pour les grands, l'est pour les riches, à quelque condition qu'ils appartiennent. Dieu « a assigné » la subsistance aux pauvres « sur les biens que vous possédez, tout autant que vous êtes de riches »[8].

Ainsi pas de distinction à faire à ce sujet entre ceux qui tiennent leur fortune des ancêtres et les nouveaux riches. Tous ils doivent l'aumône, tous peut-on dire, sont au même titre les pères des pauvres, les représentants de la divine Providence ici-bas. Et la seule différence qu'on puisse établir entre eux, se rapporte au montant de leur fortune, ou pour parler plus exactement, au degré de superflu dent chacun dispose. « Comme riches, dit le Père Bourdaloue, vous avez non seulement ce qu'il vous faut, mais au-delà de ce qu'il vous faut, et le pauvre n'a pas même le nécessaire. Or, pour le pourvoir de ce nécessaire qu'il n'a pas, vous emploierez ce superflu que vous avez ; si bien que l'un soit le supplément de l'autre »[9]. Cela étant une fois établi, il ne s'agira plus que de connaître la part que chacun devra céder aux pauvres : question fort importante pour le salut des fidèles. « Cependant c'est une loi, une loi générale et absolue, dit encore le Père Bourdaloue, que l'aumône et les biens doivent être proportionnés ; et quand Dieu viendra pour vous juger, il est de la foi qu'il prendra pour règle de son jugement cette proportion. Vos biens comparés à vos aumônes, ou vos aumônes comparées à vos biens, c'est ce qui doit faire à son tribunal, ou votre justification, ou votre condamnation »[10].

L'aumône constituerait donc une sorte d'impôt proportionnel à prélever en faveur des pauvres, sur tous ceux qui, grands ou bourgeois, disposeraient de quelque superflu. L'Église s'inspire là d'un principe que plus tard, sous d'autres

formes, les honnêtes gens introduiront dans le monde profane. En cette matière donc, tout est méthodique et excessivement bien ordonné, rien n'est laissé à l'arbitraire et chacun pourra s'y reconnaître. Le bourgeois, qui aime que les choses entre lui et Dieu soient mises au clair, ne pourra s'en plaindre. L'Église précise les volontés divines, elle donne des chiffres, elle règle la charité. Les prédicateurs, il est vrai, se plaignent parfois des honnêtes gens qui, en remplissant leur devoir envers les pauvres, manquent trop d'ardeur et ils s'élèvent contre leur « charité méthodique »[11]. Mais on n'est plus aux temps du « pauvre François, le plus ardent, le plus transporté, et, si j'ose parler de la sorte, le plus désespéré amateur de la pauvreté qui ait peut-être été dans l'Église »[12].

Ainsi, prenant en considération les circonstances, qui ne sont plus propres à « la triomphante folie » et à une « charité immense et sans bornes », voici ce que les prédicateurs feront dire à Dieu : « Vous ferez part de vos biens à vos frères..., non pas que je vous oblige de leur donner tout ou la meilleure partie de ce que vous avez reçu de moi. Je n'entends pas que vous alliez jusqu'à vous appauvrir vous-mêmes pour les enrichir, ni qu'ils soient par vos largesses dans l'abondance et vous dans la peine ». Ce que Dieu veut, c'est qu'on mesure les « choses de telle manière qu'il y ait entre eux et vous une espèce d'égalité »[13]. Il y aura, il est vrai, des cas où la proportion devra être dépassée, « Et si la nécessité des pauvres devenait extrême, non seulement vous y emploieriez le superflu, mais le nécessaire même de votre état »[14]. Mais dans les circonstances ordinaires, on s'en tiendra aux règles qui sont dictées par un esprit de sagesse et de modération et qu'il s'agit de bien connaître pour ne pas se tromper à son désavantage et risquer son salut.

Les riches doivent « acheter leur place au ciel par l'aumône », dit Le Chapelain, Père jésuite. Mais quel doit en être le prix ? Nous savons que le montant de l'aumône doit être proportionné aux richesses. Mais enfin est-on bien sûr de trouver toujours la juste mesure ? Question embarrassante. « Car

enfin, cette proportion de vos aumônes et de vos biens, il faut qu'elle soit gardée, et si vous ne la gardez pas, il y va de votre éternité, puisqu'il est de la foi que c'est sur cette proportion que Dieu vous jugera ». C'est ce que le Père le Chapelain appelle « une obscurité terrible ». Mais, continue-t-il, la « religion n'a-t-elle donc pas de ressources à vous présenter ? Il en est une, chrétiens, que cette religion vous offre, et qu'il vous importe infiniment de connaître. La voici telle que je la conçois : c'est au lieu de vous en fier uniquement à vos propres lumières, toujours incertaines sur un point si délicat, de vous adresser à ces hommes dépositaires des secrets de nos consciences, et dent vous avez fait choix pour vous servir de guides dans la voie du salut ».

Avec leurs confesseurs, les riches pourront alors entrer dans des détails circonstanciés. Ils leur exposeront « de bonne foi la situation » de leurs « affaires » et de leurs « biens....., sans leur rien cacher de ce qui peut rendre leur décision plus certaine », et ils feront « de leur décision la règle de leurs aumônes »[15].

Ainsi tout s'arrangera, et le bourgeois bien conseillé durant sa vie par son notaire et par son confesseur, aura à sa mort mis un ordre parfait dans ses affaires, tant pour la terre que pour le ciel. On ne voit donc pas pourquoi il n'accepterait pas un arrangement qui l'assure dans la mesure du possible aussi bien contre les risques ici-bas que contre ceux infiniment plus graves de l'au-delà. De « tous les obstacles que le diable met à notre salut, il n'y en a aucun ni plus grand, ni plus redoutable que les richesses »[16], avait dit Bossuet, et on le redira après lui. Mais il y a néanmoins un moyen pour les riches de se sauver, c'est l'aumône. « Si le riche peut avoir quelque assurance de sa prédestination éternelle, et quelque préservatif contre cette malheureuse réprobation dent il est enveloppé, c'est par l'aumône. Ah ! combien de riches sont heureusement parvenus au port du salut, après avoir marché bien des années dans les voies corrompues du monde ? » Voici d'ailleurs comment Dieu parlera aux riches : « Il est vrai, vous méritez les châtiments les plus sévères, et ma justice en mille

rencontres devrait éclater contre vous ; mais vous lui avez opposé une barrière qui l'arrête, ce sont vos aumônes »[17].

Ce n'est donc pas une mauvaise affaire pour les riches que celle qui consiste à donner des aumônes. « Vous vivrez dans l'esclavage du péché, et vous y mourrez, dit un prédicateur en s'adressant aux riches. Ce n'est pas une petite affaire à traiter entre Dieu et vous, que votre réconciliation ; mais toute importante qu'elle soit, vous pouvez la terminer à peu de frais : présentez à Dieu le sacrifice de vos aumônes, et il fera descendre sur vous les trésors de sa grâce »[18]. Un autre prédicateur, après avoir comparé le royaume des cieux à « cette perle précieuse dent il est parlé dans l'Évangile », nous dira qu'elle est « offerte à la générosité » des riches. « On l'achète » par les aumônes. « Hâtez-vous, dit-il, les moments favorables pour ce commerce avantageux sont courts »[19].

C'est un placement fort avantageux et de tout repos qu'on offre ainsi au bourgeois. En effet, comme le dit un écrivain du temps, « les aumônes ne ressemblent pas mal à des remises qu'on fait pour l'éternité : à son arrivée on les trouvera payables à vue »[20]. Et « non seulement Jésus-Christ est lui-même votre caution, comme le dit le R.P. Hyacinthe de Gasquet : c'est encore entre ses mains divines, et sur sa tête adorable, que vous placez le capital. Pourriez-vous en faire le placement d'une manière plus solide et plus profitable ? Ces sortes de fonds ne périront jamais... les intérêts en seront donc perpétuels »[21]. Ainsi le bourgeois pourra, tout en n'entamant d'aucune façon le nécessaire, se créer des rentes *perpétuelles.* Tout cela paraît fort bien cadrer avec les habitudes de la bourgeoisie. Le bourgeois aime à thésauriser et nous verrons parfois les prédicateurs le lui reprocher. Mais pourquoi, en homme prudent et avisé, ne thésauriserait-il pas pour le ciel, ce qui de beaucoup serait le placement le plus avantageux qu'il pût imaginer ? Le bourgeois aime à se faire des rentes. Qu'il s'en fasse donc pour l'éternité, et cet amour des biens terrestres, fort profane en soi, et dangereux pour le riche deviendra, par une sage économie, l'instrument

le plus puissant de son salut. « Nous voyons des gens qui travaillent les trois quarts de leur vie à se faire, disent-ils, un sort heureux pour le reste de leurs jours, quoiqu'ils n'espèrent en jouir que durant quelques années : à combien plus forte raison ne travailleraient-ils pas à se faire un sort heureux pour l'éternité, si la pensée de cette éternité leur roulait quelquefois dans l'esprit, s'ils réfléchissaient qu'ils ont une âme, et que cette âme est immortelle ? »[22]

§ 2. Le Mystère des Pauvres.

Si celui qui ignore le précepte de l'aumône ne saurait voir « ni justice, ni sagesse, ni raison dans le partage que Dieu a fait des biens de la terre », il en est tout autrement, nous le savons, du chrétien, qui connaissant les vrais desseins de la divine Providence, peut aisément se convaincre que « l'inégalité de ce partage, qui produit l'inégalité des conditions, est ce qu'il y a de plus admirable dans ce gouvernement de l'univers où nous voyons les riches et les pauvres, se rencontrer et s'unir par les liens les plus respectables. Le. riche regarde le pauvre comme quelqu'un que la Providence a confié à ses soins, et qu'il est chargé de nourrir, pendant que le pauvre regarde le riche, comme l'économe de la Providence, comme l'administrateur des biens que la terre produit pour la subsistance de tous les hommes »[23]. Or, il semble que quels que soient les changements que l'on puisse introduire dans le régime social, l'ordre admirable, dent nous parle le curé de Gap, doive durer toujours. En effet, pour qui connaît les desseins de la Providence ici-bas, il paraît impossible d'imaginer une société où il n'y ait plus ni riche ni pauvre. L'un et l'autre ou l'un ou l'autre pourront changer, pour ainsi dire, de figure. Le bourgeois riche, par exemple, pourra remplacer le grand. Mais quant au rôle que la divine Providence a assigné tant aux riches qu'aux pauvres, il semble bien que rien ne puisse jamais y être changé. Ce sont pour ainsi dire des personnages dont la légende chrétienne a fixé les caractères pour tous les temps, et qui ainsi se

voient placés au-dessus des changements que l'esprit humain pourra introduire dans le monde profane.

« Deux conditions différentes partagent, comme vous savez, tout le genre humain : celle des pauvres, qui est la plus étendue ; et celle des riches, qui est la plus bornée ». Dans toutes deux on peut arriver au salut, mais par des voies différentes. « Par quelle voie le pauvre peut-il arriver au salut ? Par celle que sa condition lui présente, l'humilité et la patience ; et par quelle voie le riche pourra-t-il arriver au même terme ? Elle n'est pas tout à fait semblable, Chrétiens ; mais elle ne l'y conduira pas moins sûrement : c'est celle de la charité et de l'aumône ». « Car voici ce que dit le Sauveur : donnez l'aumône... et tous vos péchés seront bientôt effacés : vos richesses ont été le plus souvent la cause et l'instrument de vos désordres ; qu'elles en soient le remède et l'expiation »[24]. Ainsi la divinité a pourvu à tout. En créant des riches et des pauvres. Dieu a prétendu sanctifier le riche « par les richesses, le pauvre par la pauvreté ». « Il a destiné le pauvre à honorer l'autorité suprême par sa soumission, il a destiné le riche à imiter la miséricorde infinie, par ses bienfaits ; il a voulu donner à l'un le mérite de la patience, à l'autre le mérite de la charité »[25]. C'est aussi pourquoi le riche « n'a point de sujet de s'élever au-dessus du pauvre. Ils sont l'un et l'autre également l'ouvrage de Dieu, et créés l'un pour l'autre »[26].

Ainsi, Dieu de tout temps, a voulu qu'il y eût des pauvres et des riches ; il a voulu qu'il y eût des pauvres dont ce fût la « condition de demander, parce qu'ils sont dans le besoin », et des riches dent ce fût la condition « de donner » parce qu'ils sont « dans l'abondance »[27]. « Il a créé le riche, afin qu'il rachète ses péchés en secourant le Pauvre : il a créé le Pauvre, afin qu'il s'humilie par le secours qu'il reçoit des riches »[28]. Nous cherchions un emploi pour le bourgeois, dans le domaine sacré ; le voilà donc tout trouvé. Le bourgeois à son tour, sera la providence des pauvres. Les pauvres découvrent « pour ainsi dire, dans les riches des Dieux visibles »[29]. Le bourgeois, que peut-il vouloir de plus ?

Ainsi tout semble s'arranger : les nouveaux riches nés d'hier, et ne pouvant en raison de leur naissance se réclamer d'un droit divin, seront tout naturellement admis dans le monde traditionnel de l'Église, du moment qu'ils prodiguent l'aumône aux pauvres, et font fonction d'économes de la Providence. On peut même aller jusqu'à prévoir que les bourgeois, s'enrichissant de plus en plus, il n'y aura bientôt que des riches – grands et bourgeois – d'une part, et des pauvres de l'autre, les uns donnant, les autres recevant. En effet, pour être des « économes de la Providence », et pour faire fonction vis-à-vis des pauvres de « Dieux visibles », tout ce qu'on vous demande c'est d'être riches. Or, le fait que les bourgeois puissent exercer dans l'ordre de la Providence les mêmes fonctions et être revêtus de la même dignité que les grands, semble devoir rapprocher entre eux tous ceux qui, titrés ou non, jouissent d'une certaine aisance, et en fin de compte ne plus laisser place qu'à deux ordres : les riches et les pauvres.

Le bourgeois ferait donc en quelque sorte figure de grand, moins le titre, et ayant de ce fait acquis un caractère sacré, il jouirait d'un certain prestige que lui aurait conféré l'Église, laquelle faisant des richesses la commune mesure pour toute une classe, semble mettre le roturier enrichi sur un pied d'égalité avec les anciens riches, et anticipant sur l'avenir, effacer une distinction qui devait gêner le bourgeois. D'autre part, le bourgeois en remplissant bien les fonctions honorables qu'il exercera en commun avec les grands, pourra se croire assuré de son salut, ce qui n'est pas peu de chose pour des hommes enrichis qui souvent ont beaucoup à se reprocher et qui, pour bien des raisons, ont tout à craindre pour l'éternité.

Les riches, lisons-nous dans un sermon du XVII^e^ siècle, ont des raisons toutes particulières d'être reconnaissants envers Dieu. Ils peuvent se sauver par l'aumône. Ils « sont bien insensibles, s'ils se damnent éternellement, ayant en mains de quoi s'ouvrir le ciel, de quoi se l'ouvrir aussi facilement qu'il leur est aisé d'étendre, d'ouvrir une main charitable ». C'est pourquoi les riches doivent

remercier Dieu, plus que tous les autres. Ils ont de quoi se racheter de l'enfer, de quoi acheter la gloire éternelle. On leur donnera « pour leur or ce qui coûte aux autres du sang et des larmes, ce que les Pauvres ne sauraient acquérir qu'au prix de leurs sueurs et de leurs souffrances »[30]. Voilà donc les riches dans une position fort avantageuse, et si le Père jésuite que nous venons de citer, exagère peut-être un peu et simplifie les choses, il est néanmoins vrai qu'il y a de puissants secours à espérer de l'aumône. Nous le savons, et maints sermons nous le font entendre, pendant longtemps encore, les enfants du siècle continuèrent à éprouver certains malaises à l'approche de la mort, quand ils pensaient à l'enfer et à ce qui pourrait les attendre dans l'au-delà, si des fois l'Église avait raison. Voici le moyen de calmer les inquiétudes qui leur étaient restées. Le bourgeois, profitant des moyens de salut que lui offrent ses richesses, pourra vivre en tout repos se sachant prêt à toutes les éventualités.

Ainsi, tout semble être pour le mieux, et le bourgeois, dans ce monde légendaire que crée l'Église, et qu'elle fait remonter à Dieu, aura une place fort honorable et dent les fonctions bien remplies lui assurent le salut. Mais alors comment se fait-il que ce nouveau titulaire ait, somme toute, fait si peu de cas d'une dignité qui, pour ce monde et pour l'autre, semblait devoir lui assurer des avantages très réels ?

« La Loi de Dieu est comme anéantie, dès qu'elle entreprend de toucher à nos richesses »[31], dit un prédicateur du temps. « C'est qu'on ne croit pas, comme on doit, les vérités qui sont dans la Sainte Écriture, et de là viennent tous les maux qui sont dans ce monde. Vous laissez du bien à vos enfants, parce que vous croyez qu'il leur sera utile ; à plus forte raison vous en laisseriez aux pauvres, si vous croyiez qu'il doit vous profiter. Si vous aviez le moindre soupçon que les aumônes que vous feriez vous dussent servir en l'autre monde, vous en feriez d'autant plus volontiers que vous devez avoir plus d'affection pour vous que pour vos héritiers »[32]. Et pourtant on se méfie de la parole de Dieu. « On croit à un homme menteur, sur un morceau de parchemin signé

par un notaire et par deux ou trois menteurs, puisque l'Écriture dit que tout homme est menteur ; et moi je parle de la part du Créateur du ciel et de la terre ; je promets de la part de Celui qui est l'arbitre de la vie et de la mort, la conservation de la santé, l'assistance dans les maladies, l'augmentation des biens, mieux que tout cela, la vie éternelle, si on veut faire l'aumône... et l'on ne veut pas me croire. O foi divine ! Qu'es-tu devenue ? »[33]

De toute évidence, le bourgeois ne croit pas comme il le devrait. Il n'est pas tout à fait sûr que tout ce qu'on lui dit soit vrai. Aussi est-il prudent et garde-t-il une certaine réserve. Mais en dehors de ces raisons plus générales qui relèvent de l'incrédulité moderne, n'y en a-t-il pas d'autres, qui tenant plus particulièrement à l'esprit même de la bourgeoisie, nous expliqueraient pourquoi les nouveaux riches se sentent moins disposés à faire fonction d'économes de la Providence que ceux qui tenaient leur fortune de leurs ancêtres ?

« Non, sans le précepte de l'aumône, s'écrie un prédicateur du temps, je ne vois plus qu'un désordre affreux dans l'Univers ; les hommes ne nous paraissent plus les enfants d'un même père »[34]. C'est à justifier la Providence que les grands travaillent en prodiguant des aumônes aux pauvres, en même temps qu'ils font œuvre utile pour leur propre salut. La place qu'ils occupent dans l'ordre de l'univers leur en fait un devoir ; ils ont des obligations envers Dieu qui les a fait naître riches. Mais le bourgeois le sentira-t-il de cette manière ? Et se reconnaissant redevable à Dieu des richesses qu'il possède se fera-t-il l'exécuteur bénévole des desseins de la divine Providence ?

Il y a entre le grand et le pauvre d'une part, et le bourgeois de l'autre, certaines différences bien essentielles qui se rapportent à leurs origines mêmes. Le bourgeois, pourrait-on dire, naît dans des circonstances fort différentes de celles qui accompagnent non seulement la naissance illustre du grand, mais aussi celle fort commune du pauvre.

Le petit marquis naît dans un château, et le petit mendiant naît dans une chaumière. Cela pourrait paraître quelque peu étrange de la part de la divine Providence. Ajoutez à cela que tous les petits marquis depuis des siècles sont nés dans ce même château, et que tous les petits mendiants sont successivement venus au monde dans ces mêmes chaumières. Il y a décidément là-dedans quelque chose que nous ne comprenons pas, à moins d'y voir une secrète intention de la divine Providence. Mais le petit bourgeois qui est né dans la maison de son père, représente-t-il un phénomène aussi extraordinaire ? D'abord, sa maison paternelle n'ayant ni les dehors d'une grande fortune, ni ceux d'une extrême misère n'a pas ce caractère symbolique qui nous porte à réfléchir sur les destinées de l'homme. Ensuite, la plupart du temps, tout le monde sait quand et comment cette maison a été bâtie, et connaît les origines toutes profanes de la fortune de celui qui en est le propriétaire. Tout cela s'étant fait souvent de nos jours et d'une manière en somme fort simple, n'éveille aucune curiosité mystique et n'incite point aux spéculations sur l'origine des choses.

Le bourgeois est l'être qui naît sans providence, du moins sans providence de classe. Il faut un Dieu pour expliquer le grand et le pauvre, il n'en faut pas pour expliquer le bourgeois en tant que bourgeois. Il n'y a pas à demander à Dieu pourquoi il a créé le bourgeois. Le bourgeois est dans l'ordre des choses, il est « naturel » si l'on veut. La bourgeoisie est sans mystère. C'est un phénomène social d'ordre essentiellement profane, régi uniquement par les lois de ce monde, sans qu'il soit nécessaire pour l'expliquer de remonter plus haut et de faire appel aux conseils de la divine Providence. Mais pourquoi alors le bourgeois se sentirait-il des obligations particulières, pour justifier la divine Providence en prodiguant une aumône réparatrice ?

Pourtant, si la bourgeoisie est « naturelle », le bourgeois ne devrait-il pas se dire que l'état du pauvre ne l'est pas, et, tout en ne se reconnaissant pas d'obligation particulière de classe envers la Providence, travailler de son mieux

pour mettre à jour les intentions secrètes de celle-ci en contribuant à soulager la misère ? Il ne faut pas de Dieu pour expliquer le sort du bourgeois, mais il en faut un pour expliquer le destin du pauvre. Et qu'on soit bourgeois pour ainsi dire de par sa propre autorité, on est toujours pauvre de par la volonté de Dieu. Mais le bourgeois le sentira-t-il ainsi ? Le grand sait que tout le monde ne peut pas être grand et puissant et habiter des châteaux. Mais pourquoi n'y aurait-il pas dans toute la France des petites maisons bourgeoises modestes et bien aménagées ? Le grand sait qu'il faut à sa grandeur les pauvres ; leur existence rehausse sa dignité, la grandeur étant en somme toujours toute relative et recherchant le contraste. Mais le bourgeois n'a pas au même point besoin d'un complément négatif pour se faire valoir, la bourgeoisie étant en quelque sorte l'état normal de l'humanité, l'état auquel tout le monde devra parvenir, ainsi que le pensent les philanthropes. Personne ne pourra vous reprocher de n'être pas duc ou marquis, mais c'est toujours un peu de votre faute si vous n'êtes pas en état de bourgeoisie. Le pauvre est un bourgeois manqué, et la pauvreté deviendra facilement un reproche.

« Je n'affecterai point pour la richesse un mépris que je ne sens pas, et qui n'est chez tout écrivain qu'une ostentation équivoque », dit un auteur du temps. « C'est sans doute un noble héritage, dira-t-il, que de laisser à ses enfants l'exemple d'une vie intègre ; mais, si par des moyens honnêtes, on peut leur laisser un peu de fortune, je crois que c'est s'épargner au moment de la mort, une cruelle sollicitude ». Hélas ! il n'est pas donné à tout le monde de s'épargner « cette cruelle sollicitude ». et notre auteur le regrette. « J'ai examiné l'homme dans le sein des richesses, je l'ai examiné dans la médiocrité, que ne puis-je supprimer seule cette troisième classe, qui languit dans la pauvreté ! »[35]. La pauvreté est une anomalie, et il est vraiment regrettable qu'il y ait des pauvres, le bourgeois en convient. Mais n'est-ce pas souvent aussi la faute des pauvres s'ils n'ont pas su se mettre à temps en possession d'« un peu de fortune » ?

Les riches reprochent souvent aux pauvres de ne pas travailler assez et les prédicateurs se sont élevés parfois contre des incriminations qui pourraient servir d'excuse à ceux qui voudraient se soustraire aux devoirs de l'aumône. « Ne dites donc pas, mes frères, que les pauvres doivent travailler, et ne soyez pas si sévères censeurs de leur fainéantise »[36], dit un prédicateur du temps. Mais le bourgeois suivra-t-il encore les exhortations de l'Eglise ? Le pauvre a perdu son caractère mystique, il a perdu cette dignité transcendante qui lui conférait des droits divins. Il n'y a pas, dit l'Église, à reprocher au pauvre son état de pauvreté. « L'état du pauvre est de lui-même et par lui-même un état de salut ; pour se sauver, il suffit que le pauvre se tienne dans son état ». Il n'en est pas de même des riches et des grands, qui « ne se sauveront qu'autant qu'ils réussiront... à se précautionner contre les périls de leur état... à se détacher de leur état »[37]. Que les riches ne l'oublient pas : le « pauvre est, après tout, dans la voie du ciel ; il n'a qu'à s'y tenir pour sauver son âme. La plus grande tentation à laquelle il soit exposé, pour ne pas dire la seule, est de manquer de patience et de résignation à la volonté de Dieu ; pendant que les riches sont sujets à des tentations de toute espèce »[38].

Les pauvres sont donc dans la voie du salut, et ils sont destinés à mener dans cette voie ceux qui n'y sont pas encore. « Et combien vos charités redoubleraient-elles si vous approfondissiez le mystère des pauvres, dit l'abbé Poulle. Non seulement Jésus-Christ est caché en eux ; mais il leur remet les trésors de ses grâces et le ciel même, et il commande aux Grands de la terre de s'adresser à eux s'ils veulent les obtenir »[39]. Car ce sont eux qui, se mettant « sur votre passage », sont les « distributeurs des grâces spirituelles » ; ce sont eux qui, « rampant à vos pieds », sont les « arbitres de votre éternité ». « Tout abandonnés qu'ils sont, tout méprisables qu'ils paraissent, qu'ils sont grands, qu'ils sont redoutables aux yeux de la foi ! Ils ont en leur puissance les malédictions et les bénédictions, la guerre et la paix, la famine et l'abondance, les tempêtes et le calme, la mort et la vie »[40].

Mais les pauvres, en même temps que les grands, semblent désormais avoir perdu leur puissance, cette puissance mystérieuse qu'ils étaient censés tenir de Dieu. C'est tout un monde qui peu à peu disparaît : le monde composé de grands, pécheurs au geste large, et de pauvres, enfants de Dieu, qui leur tendent la main dans une attitude humble et soumise. Le bourgeois est venu à passer, et il semble que tout dès lors ait changé. Peu importe alors que le bourgeois, lui aussi, dans telle occasion, continue à donner des aumônes. Son geste n'aura plus la signification mystique que devait y attacher le grand, quand il se trouvait en face d'un pauvre.

Pour le grand, donner des aumônes n'était pas seulement une fonction qui entrait dans ses attributions, mais encore, en se montrant charitable, il se classait pour ainsi dire, dans un ordre supérieur. La grandeur elle-même, on l'a répété maintes fois, n'a absolument rien de chrétien, c'est la charité seule qui peut la justifier et la rattacher aux valeurs de l'autre monde. Il y a dans le grand, un côté profane et un côté sacré. Il faut qu'à ses attributions profanes, il ajoute le soin de soulager les misères ; c'est-à-dire que du moment que l'on adopte du tout le point de vue chrétien, il faut de toute nécessité que la charité entre dans l'idée et dans l'image que l'on se fait du grand.

En sera-t-il de même du bourgeois ? L'aumône, pourrait-on dire, ne le définit pas. Ce n'est pas un grand qui s'amuse – ce qui n'est guère chrétien – et qui, d'autre part, donne des aumônes – ce qui l'est tout à fait. Pour plaire à Dieu le bourgeois fera valoir ses vertus, qui sont des vertus de tous les jours et qui, pour lui, font partie intégrante de la vie ordonnée des gens de sa classe. Qu'il y ajoute les devoirs de la charité ou non, cela ne changera en somme que fort peu de chose au plan général, sur lequel il règle sa vie. A-t-il rempli, n'a-t-il pas rempli ses devoirs domestiques ? Est-il honnête homme, ne l'est-il pas ? Voilà les questions qu'il autorisera Dieu à lui poser. Les grands ont leurs richesses et une vie d'amusements à se faire pardonner ; pour obtenir le pardon ils devront faire un geste de renoncement et abandonner leur vie. Le bourgeois

veut être jugé sur sa vie même, sur sa vie de tous les jours ; il n'a pas à se faire pardonner d'être bourgeois.

« Prenez garde, dit le Père Bourdaloue, dans une exhortation à la charité envers les pauvres, prenez garde : je ne viens pas, dans une morale outrée, condamner les soins ordinaires du monde, le soin d'une famille qu'il faut régler, le soin d'un bien qu'il faut administrer, le soin d'un héritage qu'il faut cultiver, le soin même d'un procès où l'on se trouve impliqué et où il faut nécessairement s'employer ; cent autres de cette nature, dent on est chargé et dent on ne peut raisonnablement se dispenser... Je dis plus, continue-t-il, j'avoue qu'il y a tels engagements, telles conjectures, telles affaires, où ce serait plutôt un péché de négliger ces soins, que d'y vaquer ». Mais, objecte-t-il, « vous ne pouvez mieux sanctifier tous les soins où votre état vous applique, qu'en y joignant le soin des pauvres »[41].

Mais les soins auxquels le bourgeois s'applique en vertu de son état, ont-ils donc besoin d'une sanctification qui leur viendrait, pour ainsi dire, du dehors ? Ils comportent leur propre mesure, et le bourgeois n'en voudra pas reconnaître d'autre. Si la religion peut signifier quelque chose dans sa vie, elle devra s'attacher à cette vie même, relever les motifs qui la déterminent, non seulement les tolérer ou ne les approuver que de loin, mais y pénétrer et s'inspirer de cette moralité toute particulière qui la domine. La dualité de la vie, qui nécessairement existe chez les grands, ne se retrouvera plus chez le bourgeois. Il faut savoir le prendre tel qu'il est et ne pas lui attribuer des vertus et des péchés qui ne sont pas de son état. L'Église saura-t-elle le faire ? Pour cela il faudra qu'elle change de plan et de méthode, et qu'au lieu d'avoir en vue une vie où dominent les plaisirs excessifs et l'aumône expiatrice, elle envisage une existence faite d'honnête aisance et de prévoyance raisonnée, et sache trouver les moyens de la sanctifier.

---

1 Bossuet. *Panégyrique de Saint François d'Assise.*

2 Griffet. *Op. cit.*, tome II, page 398.

3 Bourdaloue. *Œuvres,* tome I^er^, page 177.

4 Nicole. *Op. cit.,* tome XII, pages 371 et suiv.

5 Griffet. *Op. cit.,* tome II, pages 398 et suiv.

6 Massillon. *Petit Carême. Sermon sur l'Humanité des Grands envers le Peuple.*

7 Bossuet. *Sermon sur l'Impénitence finale.*

8 *Ibid. Panégyrique de Saint François d'Assise.*

9 *Bourdaloue. Œuvres,* tome II, page 79.

10 *Ibid.,* tome I^er^, page 177.

11 Manillon. *Œuvres,* tome I^er^, page 373.

12 Bossuet. *Panégyrique de Saint François d'Assise.*

13 Bourdaloue. *Œuvres,* tome II, page 79.

14 Feugère. *Bourdaloue*, *Sermons sur l'Aumône,* page 217.

15 Le Chapelain. *Discours sur l'Obligation et l'Étendue de l'Aumône. Les Avocats des Pauvres*. 1814, tome II, page 487.

16 Bossuet. *Panégyrique de Saint François d'Assise.*

17 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome I^er^, page 268.

18 *Ibid.,* tome I^er^, page 269.

19 Abbé Poulle. *Sermons,* tome I^er^, pages 154 et suiv.

20 *Encyclopédie de Pensées, de Maximes et Réflexions...* 1761.

21 Hyacinthe de Gasquet. *L'Usure démasquée.* Page 420. 1766.

22 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, *2^e^ Dominicale,* page 511.

23 *Ibid.,* page 339.

24 Griffet. *Sermons*, tome II, pages 415 et suiv

25 Charles Frey de Neuville. *Sermons,* tome III, page 365.

26 Mesenguy. *Abrégé...,* tome X, page 45.

27 De la Rue. *Premier Sermon sur l'Aumône. Les Avocats des Pauvres,* tome 11, page 289.

28 Fléchier. *Sur le précepte de l'Aumône. Les Avocats des Pauvres,* tome II, page 159.

29 Le Chapelain. *Discours sur l'Obligation et l'Étendue de l'Aumône. Les Avocats des Pauvres* tome Il, page 445.

30 De La Colombière. *Sermon sur l'Aumône. Les Avocats des Pauvre* tome II, page 254.

31 Griffet. *Sermons,* tome II, page 318.

32 *L'Art de toucher le Cœur...*, tome I^er^, page 304.

33 Champion de Pontallier. *Le Trésor du Chrétien,* tome II, page 564.

34 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome I^er^, pages 251 et suiv.

35 Desserres de la Tour. *Op. cit.,* 1767, pages 144,139 et 149.

36 Gaspard Terrasson. Cité chez J. Candel. Op. *cit.,* page 133.

37 Charles Frey de Neuville. *Sermons,* tome I^er^, page 421.

38 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, 2^e^ *Dominicale,* page 334.

39 Poulle. *Sermons,* tome I[er], pages 150 et suiv.
40 *Ibid.,* pagea 148 et suiv.
41 Bouplaious. *Œuvres,* tome III, page 95.

III

Vie chrétienne et Vie bourgeoise.

§ 1. Les Educateurs de la Bourgeoisie.

Le bourgeois qui cherche à donner une forme à sa vie pourra trouver chez les Jésuites aussi bien que chez les Jansénistes maint conseil dent il pourrait tirer profit. Chez les Jésuites cela n'a rien d'étonnant. Encore qu'ils se fussent quelquefois trompés en discutant certains points de morale que les honnêtes gens, tout tolérants qu'ils soient à d'autres égards, ne voulaient pas voir discuter, les Pères étaient gens trop avisés pour ne pas savoir comment parler aux bourgeois. Quant aux Jansénistes, on pourrait d'abord penser qu'il leur eût été plus difficile de trouver le ton. Si les Jésuites s'étaient parfois montrés tolérants mal à propos, les Jansénistes ne semblaient disposés à aucun accommodement. Aussi pourrait-on s'étonner de voir les profanes prendre souvent leur parti.

« Car pour comprendre facilement l'obligation que nous avons tous d'imiter la vie de Notre-Seigneur, selon que l'Évangile nous l'a décrit, il nous faut considérer, dit Arnauld, que nous sommes tous religieux de la religion générale que Jésus-Christ a instituée, et obligés à l'observation de sa règle »[1]. Ce n'est pas en se considérant comme un « religieux » que le bourgeois pourra s'enrichir et s'élever. « Tout consiste à bien mourir, dit Nicole. Les maux longs ou courts, grands ou petits, s'évanouissent et se perdent dans l'éternité. On n'y connaît plus ces petites différences qui nous effraient si fort. Tâchons d'avoir l'éternité

dans le cœur, et tout nous paraîtra égal : richesse, pauvreté, santé, maladie, grandeurs, bassesse, gloire, ignominie »[2]. Le bourgeois devrait savoir oublier l'éternité et attribuer de l'importance aux choses d'ici-bas. Il sera de ceux que l'esprit d'un Pascal se refusait à comprendre, qui bâtissent « des maisons superbes »[3], sans penser à la mort.

On pourra objecter, il est vrai, que quelle que soit sa vision de l'autre vie, l'homme ne pourra manquer de rechercher comment s'arranger de celle-ci et satisfaire aux nécessités terrestres. Le Janséniste, quelque grande que soit la passion qui le porte vers Dieu et l'éternité, devra lui aussi, se « reposer dans la société » de ses semblables, et vivre de la vie commune. Et que lui restera-t-il alors de cette foi, qui lui faisait entrevoir la grande tragédie universelle et rechercher les biens infinis ? Quelque chose de très important, et qui ne saurait s'effacer : une manière d'être, une attitude qu'il conservera envers toutes choses, certaines façons d'agir et de sentir qui donneront à sa vie un caractère particulier, un style de vie, si on veut. Et voilà précisément ce que le bourgeois aurait pu trouver chez les Jansénistes.

« Le juste agit par foi dans les moindres choses », dit Pascal[4]. « Il n'y a pas jusqu'aux actions les plus communes qui ne doivent être réglées par la foi », explique Nicole. « On doit se lever, par exemple, pour obéir à Dieu qui ne nous accorde le sommeil que pour la nécessité du corps et qui nous commande, lorsque cette nécessité est satisfaite, de nous occuper aux œuvres qu'il nous prescrit selon notre état. On doit manger pour obéir à Dieu, qui nous commande d'entretenir notre vie ; et on doit, en mangeant, observer la règle de la tempérance qui nous oblige à ne point rechercher le plaisir pour le plaisir, et à n'avoir en vue, en mangeant, que de satisfaire à la simple nécessité »[5]. Le disciple des Jansénistes ira même plus loin et se privera des choses permises. « Ce n'est pas un petit péché, dit encore Nicole, que de s'accorder toutes les commodités qui peuvent passer pour nécessaires ou pour utiles : parce que c'est un grand péché que de ne faire point pénitence ». Le

Janséniste recherche la circoncision spirituelle qui consiste « à se priver par mortification et par pénitence de l'usage légitime de quantité de choses permises »[6]. Le disciple des Jansénistes cherche-t-il à se marier ? Il faudra que les qualités qu'il trouve dans la personne avec qui il doit s'unir soient d'ordre sérieux et moral. « Ces qualités sont, d'avoir l'esprit réglé, raisonnable... d'être établi dans la pratique d'une vie chrétienne... d'aimer la retraite, le travail et la vie réglée... d'être capable... de gouverner le bien d'une famille et de ne pas le dissiper par le luxe, les dépenses superflues et la négligence »[7]. La vie que mèneront les époux sera une « vie chrétienne qui est par elle-même une vie sérieuse, une vie de travail et non de divertissement, de jeu et de plaisir », et ils n'oublieront jamais qu'il faut « qu'elle soit remplie de quelque occupation utile, sérieuse, et conforme à l'état où l'on est ». L'un d'eux est-il malade, il saura que c'est « une bonne occupation que d'être malade et de souffrir » et que tout « ce que Dieu nous impose nous tient lieu de travail »[8]. Le Janséniste, nous le savons, porte avec lui un terrible secret : le mystère de la prédestination. Le mystère restera au fond de son âme ; il y sera en quelque sorte enseveli et la vie ne lui permettra pas d'y penser toujours. Mais en le voyant agir, on saisira dans ses attitudes, dans ses gestes de tous les jours, un je ne sais quoi qui nous indique qu'il n'ignore pas ce Dieu terrible qu'implorent en vain les damnés. Et voici ce que cet homme s'est dit dans ses angoisses : « Portons dans notre vie les marques de l'élection divine qui sont les vertus chrétiennes »[9], et il règlera sa « vie de telle sorte qu'il y ait sujet de croire qu'il marche vers le ciel, et non vers l'enfer »[10].

Le Janséniste sera d'une « probité rigide »[11], parce qu'en homme qui connaît le sérieux des choses et le tragique du sort humain, il se doit de l'être. Vivant d'une vie uniforme et réglée, d'une « vie sérieuse », d'une « vie de travail et non de divertissement, de jeu et de plaisir », il ne cherchera pas à s'élever, sachant que « chaque degré de fortune, d'honneur, de grandeur augmente nos dangers, et nous rend le salut plus difficile »[12]. Aussi ne jalousera-t-il pas les grands, car

il ne saurait ignorer que « l'état des Grands est un état violent pour des Chrétiens »[13].

Pour prendre conscience d'elle-même et se faire une morale qui reflète son esprit, il semble bien que la bourgeoisie aurait pu trouver chez les Jansénistes, des formes de vie et des principes solides. En les adoptant, elle aurait acquis un certain prestige moral, qui lui aurait servi dans ses luttes avec les grands. Le bourgeois qui a passé par l'école des Arnauld et des Nicole ne s'amuse pas ; il a en horreur tout ce qui choque l'honnêteté. Cela aurait pu lui conférer en quelque sorte une supériorité morale sur les grands, ou plutôt c'est lui qui aurait représenté la morale comme les grands personnifient la puissance et la gloire. L'honnêteté aurait constitué son caractère propre, sa différence spécifique d'avec les grands ; c'est lui qui eût été l'homme rigide aux principes bien arrêtés, et par là-même, il aurait été revêtu d'une dignité que les grands et les rois ne peuvent avoir ou tout au moins n'ont pas en vertu de leur état, et à laquelle les pauvres non plus ne sauraient prétendre.

S'il y avait pour le bourgeois bien des choses à apprendre chez les Jansénistes, il n'en est pas moins vrai que l'enseignement des *Jésuites* pouvait lui être utile à bien des égards. En effet, qui mieux que les disciples d'Ignace de Loyola a su prêcher les bienfaits de l'ordre ? « L'ordre et la vertu sont deux noms qui signifient presque la même chose », dit le Père Crasset. « C'est l'ordre qui fait le Paradis, et le désordre qui fait l'enfer »[14]. L'ordre est divin. « L'ordre, pour ainsi parler, est le Créateur du monde, il en est le conservateur et le réparateur. C'est de l'ordre que nous procédons ; c'est par l'ordre que nous subsistons, c'est dans l'ordre que nous vivons. Tout ce que Dieu fait, il le fait dans l'ordre, et tout ce qui se fait sans ordre n'est point de Dieu. L'ordre nous conduit à Dieu »[15]. Et de ce principe divin universel, chacun devra faire une application rigoureuse à sa vie de tous les jours. « Prescrivez-vous un ordre dans la journée, que vous gardiez inviolablement, si vous n'en êtes empêchés par un ordre supérieur qui vous oblige de le quitter. Réglez le temps de votre repos, de

votre repas, de votre étude et de votre divertissement ! On ne vit au Ciel que dans l'ordre ; commencez une vie que vous continuerez dans l'éternité ; elle en sera plus agréable à Dieu, plus commode à votre famille, si vous en avez, et plus avantageuse à votre salut »[16].

Ainsi l'homme rangé et ami de l'ordre se prépare pour le ciel, et y continuera ses habitudes sans devoir se relâcher de sa discipline. Et pour que dans son existence tout soit ordonné et réglé d'avance, les Jésuites ne se refuseront pas à discuter avec lui les détails les plus menus de sa vie. « Ayez une heure réglée pour le lever et le coucher ; et autant que vous le pourrez, faites en sorte que vous couchant de bonne heure vous puissiez vous lever matin. Rien n'est plus opposé à une vie régulière et chrétienne que de se lever tard »[17]. « Déshabillez-vous avec décence et modestie, prenez de l'eau bénite, jetez-en quelques gouttes sur votre lit »[18]. Et avant tout fuyez « l'oisiveté »[19], et n'oubliez jamais que « toutes vos dévotions doivent être subordonnées aux devoirs indispensables de votre état, de votre emploi »[20].

Tout cela paraît parfaitement devoir s'appliquer à la vie bourgeoise, et les membres des classes moyennes devraient, ce semble, se réjouir de trouver des éducateurs qui parlent un langage aussi sain et raisonnable, et dent on pourra tirer profit pour cotte vie-ci aussi bien que pour l'autre. On peut même dire plus. C'est à eux plus particulièrement que semblent s'adresser les paroles des Pères jésuites ; car elles s'appliquent bien mieux aux bourgeois aisés et ordonnés qu'aux grands et aux pauvres, qui les uns et les autres, soit parce qu'ils sont trop haut placés pour faire état des « petits devoirs », ou qu'ils sentent trop les nécessités de la vie pour s'en faire des maximes, savent bien moins apprécier les bienfaits de l'ordre. C'est donc sa morale à lui que le bourgeois retrouve chez les Jésuites, et en ce sens, il ne pourrait trouver de meilleur éducateur que le Père Bourdaloue.

« Car, disons la vérité, dit le Père Bourdaloue, si il y a de l'innocence dans le monde, où est-elle, sinon dans les conditions et dans les états où la loi du

travail est inviolablement observée ? parmi les grands, les nobles, les riches, c'est-à-dire, parmi ceux dent la vie n'est qu'amusement et que mollesse, ne cherchez point la vraie piété, et ne vous attendez point à y trouver la pureté des mœurs ». « Où est-ce donc qu'elle peut se rencontrer ? demande Bourdaloue. Dans les cabanes d'une pauvreté fainéante, qui n'a point d'autre occupation que la mendicité ? Non, chrétiens : l'oisiveté perd aussi bien ceux-là que les riches ; et ce genre de pauvres, que Jésus-Christ ne reconnaît point, est également sujet au libertinage. Où est-ce donc enfin que l'innocence est réduite ? Je vous l'ai dit, à ces médiocres états de vie, qui subsistent par le travail, à ces conditions moins éclatantes, mais plus assurées pour le salut, de marchands engagés dans les soins d'un légitime négoce, d'artisans qui mesurent les jours par l'ouvrage de leurs mains, de serviteurs qui accomplissent à la lettre ce précepte divin : vous mangerez selon que vous travaillerez »[21].

C'est tout un monde auquel, par la voix du Père Bourdaloue, l'Église semble donner sa consécration et sa bénédiction : le monde où l'on travaille. Le grand qui s'amuse en est exclu au même titre que le mendiant qui souffre en patience. Les grands, pour lesquels, malgré leurs défauts, la Providence avait des attentions particulières, se sentiront humiliés devant ces médiocres états qui connaissent le travail et l'innocence. Le pauvre, auquel sa pauvreté suffisait pour lui créer un titre dans le monde de la pieuse légende, le pauvre qui, parce qu'il symbolisait en lui la grande misère humaine avait un caractère sacré, le pauvre n'est plus le bon ami de Jésus-Christ, du moment qu'il ne travaille pas. Il y a un genre de pauvres que Jésus-Christ ne reconnaît point, pas plus que ne le reconnaît la police de ce monde.

L'Église avait trop parlé des grands et des pauvres. Elle se devait dans les temps modernes d'insister davantage sur ce qui caractérise les états médiocres. En effet, pourquoi tant parler aux bourgeois de la vanité de grandeurs qu'ils ne connaissent pas, ou leur citer en exemple les pauvres que dans le fond de leur cœur ils méprisent ? Il faut leur parler d'eux-mêmes, leur montrer que Dieu ne

s'intéresse pas moins à eux qu'aux grands et aux pauvres, et que la divinité est satisfaite d'avoir sur terre des gens honnêtes et travailleurs. Prêchez au bourgeois ses devoirs, découvrez-lui des valeurs qui plus particulièrement sont les siennes, donnez l'approbation divine à ses efforts, à son travail, et content de lui-même, il ne le sera pas moins de Dieu et de son Église.

« Toute votre piété est renfermée dans votre condition et dans vos devoirs. Je dis dans vos devoirs fidèlement observés : ne manquez à rien de tout ce que demandent votre emploi, votre charge, les diverses relations que vous avez plus directement, ou avec Dieu, en qualité de ministres des autels, ou avec le public en qualité de juges, ou avec des domestiques en qualité de maîtres, ou avec des enfants en qualité de pères et de mères ; avec qui que ce puisse être, et dans quelque situation que ce puisse être, embrassez tout cela, accomplissez tout cela, ne négligez pas un point de tout cela. » Voilà qui est parler en homme raisonnable. Voilà qui touchera le cœur du bourgeois et ce qu'il se plaira à répéter à ses enfants. La bourgeoisie aura une moralité professionnelle, une moralité de devoir bien spécifiée. Elle méritera le ciel par une vie de tous les jours bien rangée et bien remplie.

« Je dis, dans nos devoirs assidûment pratiqués : ayez dans l'ordre de votre vie certaines règles qui distribuent vos moments, qui partagent vos soins, qui arrangent vos exercices selon la nature et l'étendue de vos obligations ; tracez-les vous-même ces règles, ou, pour agir plus sûrement et plus chrétiennement, engagez un sage directeur à vous les prescrire, et faites-vous une loi inviolable de vous y soumettre »[22].

Le grand et le pauvre sont des personnages de la légende aux gestes symboliques ; la réalité ce n'est pas le geste, la réalité c'est l'ordre, c'est la vie réglée de tous les jours. Et ne dites pas que cette morale ne demande pas d'efforts. « Une longue et fatigante continuité » peut causer de « l'ennui », cet ennui il faudra le vaincre et continuer à remplir ses devoirs, « avec une sainte ardeur, non pas toujours avec une ardeur sensible, mais avec une ardeur de

l'esprit, indépendante des sentiments et au-dessus de tous les obstacles ». Voilà la morale que le Père Bourdaloue retrace dans le *Sermon pour la fête de Saint François de Sales,* morale où tout se fait « selon les obligations ordinaires de la condition, et n'a pas un certain faste, ni un certain brillant que la singularité donne à d'autres œuvres »[23]. C'est une morale où dominent l'esprit de prudence et le sens des réalités, une morale de bon sens dans laquelle le bourgeois se trouvera chez lui et reconnaîtra partout des préceptes dent il pourra faire son profit.

Le grand et le pauvre n'ont pas à proprement dire de profession. Ce qu'ils sont est plus important que ce qu'ils font. Le grand a un rang, il a sa dignité, et qu'il exerce une fonction ou qu'il ne l'exerce pas, cela ne change rien à son caractère, qui lui est acquis par la naissance et consacré par la divinité. Le pauvre lui aussi travaille ou ne travaille pas, sans que cela change quelque chose au rôle qu'il est destiné à jouer ici-bas. C'est en quoi le grand et le pauvre se ressemblent. Le bourgeois, par contre, existe avant tout par rapport à son activité. Il faut lui parler de son travail, de ce qui le préoccupe dans la vie de tous les jours ; ce n'est qu'ainsi qu'il retrouvera, dans ce que l'Église lui prêche, sa morale à lui. Il ne faut pas lui développer des vues trop larges, vouloir l'enlever de sa sphère, mais lui parler des jours qui se répètent, du quotidien, des menus soins que la vie comporte, et lui dire que Dieu ne lui en demande pas plus. C'est ce que les Jésuites ont très bien compris.

« La vraie vertu resserre nos pensées et nos vues, nos mouvements et nos démarches, dans les bornes de notre état. Elle retranche dans l'économie de nos actions, tout ce qui n'est pas de l'ordre, et nous tient en toutes nos occupations comme sous la main de Dieu. Elle fait que nous marchons vers la bienheureuse éternité, dans le chemin que la Providence nous a tracé, sans nous détourner ni à droite ni à gauche »[24]. Ainsi le bourgeois saura que Dieu l'approuve quand il remplit fidèlement les devoirs de son état. « On sert Dieu en servant son prince avec fidélité ; on sert Dieu en faisant valoir son bien selon toutes les règles de la

probité et de la justice. Il y a des devoirs à remplir dans chaque condition, et c'est en s'acquittant de ces devoirs qu'on se sanctifie ». Rien n'empêchera le bourgeois de vaquer à ses affaires, se créant une aisance honnête et jouissant de l'estime de ses voisins. « Dieu daigne nous tenir compte de ce que l'on fait même pour soi, quand c'est pour l'amour de lui qu'on le fait, et alors nulle incompatibilité de devoirs et d'affaires. On est homme d'épée, homme de robe, homme d'affaires ; mais on est Chrétien. On peut servir dans tous ces différents états le même maître, et on travaille utilement pour Dieu, pour les hommes et pour soi-même »[25].

Si le bourgeois rencontre parmi les Jansénistes de bons éducateurs, il n'en trouvera donc pas moins chez les Jésuites. Il y a moyen de régler la vie bourgeoise, d'après les principes du Père Bourdaloue, aussi bien que d'après ceux de Nicole. Pourtant, il y aura des différences. « Nous ne jugeons pas des personnes par l'austérité de la vie, mais par la docilité de l'esprit »[26]. C'est encore le Père Bourdaloue qui parle. Un Janséniste ne le dirait pas, ou ne l'aurait pas dit comme cela. Le bourgeois qui aura passé par l'école des Arnauld et des Nicole aura facilement l'esprit frondeur. Pour le Père Bourdaloue notre perfection ne doit pas être en « des choses extraordinaires et singulières », mais en « ce qui nous est le plus habituel... en ce qui remplit les journées et les années de notre vie »[27]. Le Janséniste n'évitera pas avec autant de soin les singularités, et le bon sens chez lui sera moins solidement développé. Il voudra parfois se distinguer du commun. « Il est nécessaire », dira-t-il, que le chrétien « se distingue du très grand nombre par une conduite singulière, et qu'il marche presque seul dans une route écartée, où il aura à souffrir les mépris et les railleries des faux chrétiens »[28]. Car, s'il y a « des singularités mondaines, il y en a de chrétiennes et de salutaires ; et c'est même ce qui fait la voie étroite de l'Évangile que cette singularité par laquelle on se distingue de la foule qui marche par la voie large... Jamais les choses saintes ne s'établiront ou ne se rétabliront, tant qu'on aura cette appréhension de paraître singulier »[29]. Le

Janséniste ne sera donc pas comme « tout le monde », il pourra parfois éprouver des nostalgies qui le détachent de sa sphère sociale ; l'idée qu'il se fait de sa perfection est moins déterminée par les devoirs sociaux ; elle a un caractère plus individuel.

On pourrait facilement étendre la comparaison qu'il y aurait à faire entre le bourgeois, disciple des Jansénistes, et le bourgeois, disciple des Jésuites. Par exemple l'un remplira ses devoirs sociaux parce qu'il est honnête par principe, l'autre en remplissant ses devoirs sociaux se dira : « Me voilà fort honnête homme. » L'un, caractère probe et rigide, se montrera tel qu'il est, dans les différentes fonctions de la vie de tous les jours ; l'autre aura la personnalité de son état qui fera de lui moins une individualité morale qu'un être socialement déterminé. Il sera soumis à des règles qu'il serait malhonnête et peu chrétien de ne pas suivre, le « premier devoir de la probité » étant toujours, comme le dit le Père Bour daloue, « de se soumettre à l'autorité »[30]. C'est-à-dire : tandis que le disciple des Pères jésuites sera un homme sûr et qui selon toute probabilité se tiendra toujours sagement dans les bornes de la médiocrité, le disciple des Jansénistes pourrait parfois tomber dans des excentricités. Ne vous fiez pas trop à lui : il pourrait prendre les conseils à la lettre, et se montrer peu docile. Sous des dehors bourgeois, il cache souvent un esprit romanesque, qui a conservé le goût des anciens héroïsmes.

« Ne pensons pas que pour nous sauver Dieu exige de nous de grandes austérités, ou des choses bien extraordinaires. Chacun de vous dans l'étendue de son état, peut trouver aisément le salut. Les devoirs qu'il y a à remplir, les obligations dont on doit s'acquitter, suffisent pour vous faire marcher dans la voie des Saints ». Voilà ce que dit à ses fidèles un prédicateur dent le sermon nous a été conservé dans la *Bibliothèque des prédicateurs* du Père Houdry. Le disciple des Jésuites prendra soin de ses « affaires » et de sa famille, il surveillera « l'éducation » de ses « enfants »[31]. Il remplira soigneusement tous ses devoirs domestiques et sera tenté de se croire quitte pour le reste. « Quand tout est

réglé, et qu'on fait chaque chose en son temps, on agit en Chrétien, et c'est par là, que plusieurs fidèles deviennent saints et parfaits, quoiqu'ils ne fassent pas davantage que les autres... car que font, je vous prie, tant de gens de bien, de toutes les conditions, et de tous les états, continue notre prédicateur ? Souvent on ne les distingue des autres de la même profession, que par l'application et l'exactitude à s'acquitter de leurs devoirs ; ils ne font que ce que font tous les autres ; mais ils le font avec une exactitude qui leur tient lieu des plus grandes et des plus belles actions »[32].

Le disciple des Jésuites, qui s'en tiendra à ce que lui ont enseigné ses maîtres, n'aura évidemment rien de la divine folie du christianisme. Il pourrait à certains égards manquer de grandeur, mais, comme le dit un Père Jésuite, « ne rien omettre de petit, est quelque chose de plus grand que les plus difficiles entreprises. C'est en ce sens qu'on a droit de dire que plusieurs *riens* font une grande vertu... Accomplissons tous nos devoirs... on nous tient quittes et des grandes austérités et des plus héroïques actions ». Les Jansénistes ne l'entendent pas ainsi. « Voilà des Saints d'une singulière espèce, lit-on dans les *Nouvelles Ecclésiastiques*. Ils se font Saints eux-mêmes ; ils se font Saints *avec plusieurs riens ;* et moyennant ces *riens,* ils sont dispensés des grandes austérités et des actions héroïques, qui ne peuvent être de devoir pour eux. Quelle idée de la sainteté ! s'écrie l'auteur janséniste. Néanmoins, si vous ne l'adoptez pas, continue-t-il, vous êtes, selon le Père Martel, un Prophète âpre, un Docteur hérissé de durs préceptes, qui n'avez en bouche que l'ancienne discipline, que la sévérité de la pénitence, que les maximes d'un Rigorisme outré »[33].

Ainsi le bourgeois à la manière des Jansénistes différerait par certains côtés, de celui qui aurait grandi à l'école des Jésuites. Mais quelles que soient les différences que l'on pourra constater, ce qui importe bien plus, c'est de pouvoir retrouver dans l'enseignement des ministres de l'Église, certaines maximes dont le bourgeois pourra, semble-t-il, aisément faire son profit. En effet, à quelque parti qu'appartiennent les prédicateurs, ils sont d'accord pour exhorter leurs

ouailles à bien remplir les devoirs de leur état, et pour leur faire sentir le prix d'une vie moyenne, rangée et bien ordonnée. Aussi l'Église semble-t-elle parfaitement qualifiée pour faire l'éducation de la bourgeoisie. Mais le bourgeois voudra-t-il suivre la voie qu'elle lui indique, saura-t-il se reconnaître dans l'image que l'Église a tracée de lui, et faire sien l'idéal qu'elle lui propose ?

§ 2. Le Bourgeois, Disciple de l'Eglise.

« Combien, dans chaque état, de devoirs obscurs, combien d'autres qui paraissent petits et de nulle importance ! » dit le R.P. Griffet. « Combien même qui nous semblent tout à fait indifférents ! » Mais la religion « ne connaît point de petits devoirs, de devoirs indifférents, parce que la seule idée de devoir emporte nécessairement toute son attention »[34]. L'Église, pour gagner le cœur et l'esprit des honnêtes gens, devait avant tout savoir reconnaître et sanctifier les valeurs moyennes. C'est ce que les prédicateurs au XVIII[e] siècle ont fort bien compris. Ainsi, quand l'abbé Cambacérès s'élève contre l'erreur trop commune de vouloir toujours placer la vertu « dans les hauts faits, de ne la reconnaître, pour ainsi dire, que dans les actions illustres »[35], il semble, en mettant en lumière les valeurs de la vie de tous les jours, faire l'apologie du bourgeois père de famille et observateur consciencieux de devoirs sans gloire et sans éclat. « Il est des héros de théâtre, il en est peu de la vie privée et domestique »[36], dit encore l'abbé Cambacérès. Si les prédicateurs ont su retrouver en parlant aux grands, des accents pathétiques pour rehausser l'éclat de la puissance, ils sauront, en parlant aux bourgeois, baisser le ton, estimer à leur juste prix les valeurs de la médiocrité et parler un langage sensé et au besoin sentimental, lorsqu'il s'agit de les bien mettre en lumière. Si la grande tragédie est du ressort de l'Église, la comédie bourgeoise ne le sera pas moins. D'autre part, s'il ne fallait pas parler à des honnêtes gens, vivant dans une heureuse médiocrité, comme on avait parlé aux grands, superbes et ambitieux, les prédicateurs devront aussi, de toute évidence, se garder de confondre les bourgeois avec les

pauvres, qui quoique faisant preuve d'une humilité qu'on ne saurait assez louer, sont loin d'être toujours honnêtes. Aussi les prédicateurs, tout en continuant à glorifier la pauvreté, conviendront-ils sans peine des avantages que présente une honnête aisance, et des facilités qu'elle procure à ceux qui en jouissent, pour obtenir le salut.

« Il est bien difficile de conserver une grande vertu dans une grande pauvreté, dit un Père jésuite ; c'est un privilège qui n'est accordé qu'à quelques âmes choisies. Les pauvres ordinairement ont tant d'occupation à penser à vivre, qu'il ne leur reste point de temps pour penser à bien vivre ». « C'est pourquoi, continue notre prédicateur, le Sage demandait à Dieu, sinon de grandes richesses, du moins celles qui le pouvaient garantir de la pauvreté »[37]. Voilà ce qui s'appelle parler en homme raisonnable, sans témoigner de cet amour excessif pour la pauvreté qui, somme toute, ne saurait plaire à une classe laborieuse et ordonnée. Cela fut écrit au commencement du siècle ; à mesure que les temps avancent, et que le monde devient plus raisonnable, les bourgeois trouveront plus facilement des prédicateurs, qui se gardant de tout excès, leur diront des choses utiles et pleines de bon sens. Ils sauront qu'il leur est permis de s'enrichir, et qu'il est utile de faire des économies pour éviter la pauvreté.

« Je vous l'ai dit autrefois, la pauvreté est la principale cause des chagrins des ménages comme les nôtres. Mais la pauvreté est toujours la suite de la fainéantise et du mauvais ordre dans les affaires de sa maison »[38]. Ainsi s'exprime un curé qui a vécu dans la seconde moitié du siècle, quelque part en province, et qui sait dire des choses fort sensées à des gens qui ne veulent pas en entendre d'autres. Pour éviter la pauvreté, il leur recommande de travailler et de mettre bon ordre à leurs affaires. « La perte du temps, la négligence dans l'ordre intérieur de son ménage, les petites dépenses inutiles, le défaut de soin à recueillir dans leur saison et à vendre à propos les différentes productions de son terrain, sont autant de causes de pauvreté et de misère ». « Si des gens

comme nous, continue notre curé, ne sont point attentifs aux moindres profits, ils dépensent toujours beaucoup en négligence, puisqu'il n'y a point de petites économies pour nous »[39]. En agissant ainsi, il faut, bien entendu, ne jamais s'écarter des règles d'une stricte probité, « car sortir de l'indigence et s'enrichir par des fraudes, des ruses et des injustices, c'est se perdre et se rendre malheureux. Peut-il y avoir aucun état heureux en ce monde, sans le témoignage d'une bonne conscience ? La réponse ne saurait être douteuse. Mais fournir à ses besoins et même s'enrichir par son travail, son économie et sa bonne conduite, est une chose permise devant Dieu, et très estimable devant les hommes »[40].

Le bourgeois jouissant d'une fortune moyenne ne saurait mieux dire ; il sera reconnaissant à son curé de lui avoir révélé que Dieu ne pense pas autrement. Le curé d'ailleurs ne s'en tient pas là ; il sait que la vie du bourgeois n'est pas toujours facile et qu'il a souvent des ennuis avec ses domestiques et ses ouvriers. Il dira à ceux-ci qu'ils ont tort de rendre la vie difficile à leurs maîtres, et de se plaindre de leur sort. « C'est pour le bonheur des hommes, que Dieu a voulu qu'ils fussent tous subordonnés les uns aux autres : c'est sa providence qui a établi l'inégalité des conditions ; en sorte que es uns sont nés pour commander, et les autres pour obeir. Les uns ont besoin de domestiques, et les autres sont obligés de servir en cette qualité »[41]. C'est pourquoi les domestiques et les ouvriers n'ont aucune raison d'être mécontents de leur sort. D'ailleurs, « il y a un fort préjugé contre l'ouvrier ou le domestique qui se plaint toujours ; car les meilleurs, soit ouvriers, soit domestiques, sont assez ordinairement les moins difficiles »[42]. C'est toujours un peu de leur faute, s'ils ne sont pas aussi heureux qu'ils peuvent et devraient l'être. « Le bonheur des domestiques est presque toujours entre leurs mains ; et s'ils ne sont pas aussi heureux qu'ils voudraient l'être, ce n'est guère qu'à eux-mêmes qu'ils doivent l'imputer ».

C'est tout un petit monde que nous révèle le curé de Mayet, un monde composé d'honnêtes bourgeois et paysans, vivant dans une heureuse

médiocrité. Ils ont de la probité et aussi de la religion, l'un d'ailleurs n'allant pas sans l'autre. « Le titre d'homme sans religion, suffit donc pour n'oser jamais compter que cet homme ait été bon fils, ni qu'il devienne bon mari, bon père, bon voisin, bon citoyen ». Et les ouailles du curé de Mayet voulant être tout cela, ne manqueront pas de religion. Étant chrétiens, ils ne seront pas trop méchants les uns pour les autres, mais ils sauront être sur leurs gardes et ne pas trop se fier au premier venu. « On doit croire de la probité à tout le monde, cependant on peut, sans blesser la probité, se défier intérieurement de ceux qu'on ne connaît pas ». Soucieux de leur bonne renommée, ils voudront jouir de l'estime de leurs voisins. « Conduisez-vous avec tant de droiture et de bonne foi, qu'on n'ose pas même vous soupçonner de manquer à la moindre probité. Soyez toujours et jusque dans les moindres choses, ce que l'on appelle honnête homme, c'est-à-dire, exact et équitable jusqu'au scrupule ». Tout en étant modestes et ne prétendant guère s'égaler aux grands, ils ne manqueront pas de se réclamer de cette dignité que leur confère à leurs yeux une vie faite de probité et de travail. « On respecte il est vrai, la naissance et les dignités ; mais on n'est estimable que par la probité et par les qualités qui la suivent, et on est méprisable à proportion qu'on a les défauts contraires »[43].

Froger, nous ne l'oublions pas, écrivait dans la seconde moitié du siècle ; c'est un curé éclairé, un homme « moderne » qui fait la morale à ses ouailles, et donne des conseils aux agriculteurs. Mais les idées et les maximes qu'il développe, relèvent de certaines traditions plus anciennes qu'on retrouve chez Bourdaloue, chez l'abbé Fleury, et aussi chez Nicole. L'Église comprend certains côtés de la bourgeoisie. Le bourgeois jouera, dans sa légende, un rôle moins brillant, si j'ose m'exprimer ainsi, que le grand d'une part et le pauvre de l'autre ; mais lui aussi veut trouver sa place dans son sanctuaire, et faire figure parmi les personnages auxquels elle a donné sa consécration : les rois et les mendiants, les moines et les évêques, etc.

Mais pour cela, le bourgeois doit remplir certaines conditions. Il doit se placer entre les grands que la Providence a voulus riches, et les pauvres qu'elle a voulus misérables, c'est-à-dire « entre la richesse et la pauvreté, hors d'atteinte des tentations de l'une et de l'autre »[44]. Il aura les qualités que n'ont ni les grands, ni les pauvres. Les « grands croient devoir abandonner l'économie aux conditions vulgaires »[45], et les pauvres n'ont pas de quoi faire des économies. Lui sera économe, et, même ennobli, continuera à faire preuve d'un esprit d'ordre que ne connaissent pas les représentants de l'ancienne noblesse. Il « paie exactement ses dettes et compte avec son intendant, dit Toussaint, en parlant d'un de ces nobles, sortis du néant ; il ne touche qu'au revenu, et n'entame point le fonds qu'il compte un jour transmettre à ses enfants. Tant il est vrai que l'esprit de roture perce toujours par quelque coin ! Un vrai noble descendrait-il dans ces détails d'économie bourgeoise ? »[46] Les grands souvent ne pensent qu'à jouir, et les pauvres à se lamenter ; le bourgeois sera appliqué et travaillera utilement. Enfin il aura de la probité. Ce ne sont pas là des qualités qui puissent lui attribuer beaucoup de gloire, ni dans ce monde, ni même dans l'autre ; mais enfin, tel qu'il est, il pourra, de même qu'il a joui ici de l'estime de ses voisins, réclamer droit de cité dans le monde chrétien, pourvu qu'il sache, en remplissant ses devoirs professionnels et de père de famille, se rappeler que ce qu'il fait, il le fait pour obéir à Dieu.

Ainsi l'Église semble toute prête à recevoir le bourgeois, et à conférer, pour ainsi dire, des titres de noblesse à ce roturier, aux origines profanes. Elle lui indique la voie qu'il doit suivre, lui propose un idéal auquel il devra se conformer, lui fait sentir sa dignité, et le recommande à Dieu. Mais si l'Église s'efforce ainsi do donner beaucoup au bourgeois, il semble bien que ce qu'elle dit et fait en son honneur, ne répond toujours qu'à quelques unes des aspirations de la bourgeoisie, tandis qu'elle en néglige d'autres. C'est aussi pourquoi si le bourgeois peut facilement trouver dans les sermons des préceptes conformes à son esprit et se rattachant à des valeurs dent sa classe fait et doit

faire état, il y rencontrera souvent aussi telle maxime qui va juste à l'encontre de ce qu'il veut, et doit vouloir, selon les nécessités du développement social et économique. En lui recommandant d'être probe et honnête, l'Église paraît vouloir qu'il s'en tienne là, et qu'il n'ait pas d'autres ambitions ; qu'il se confine dans son rôle qui le place entre les grands et les pauvres, sans vouloir s'élever ; qu'il se contente d'une modeste aisance et ne cherche pas à s'enrichir ; qu'il ne cherche jamais à sortir de son état et que ses enfants restent là où était leur père. Dans ce bourgeois, elle sanctifie, pour ainsi dire, le quotidien, les devoirs remplis avec exactitude et qui se répètent tous les jours, la monotonie d'une vie qui ne finira qu'avec la mort, le divin principe de l'ordre appliqué aux petites choses, la stabilité sociale, reposant sur des fondements solides.

La bourgeoisie à laquelle s'adresse l'Église, est composée de gens sérieux, et se complaisant dans la médiocrité. Ils ne veulent pas s'élever, et continueront leur profession et le train ordinaire de leur vie, jusqu'à la fin de leurs jours. Leurs enfants feront de même. Ce sont des gens à l'esprit rangé, menant une vie bien ordonnée, qui les renferme dans leur sphère, dent, sous aucun prétexte, ils ne doivent vouloir sortir. Ils sont travailleurs, et méprisant une vie qui ne serait qu'oisive comme celle des grands, ils remplissent consciencieusement leur tâche en insistant beaucoup sur le principe du devoir, et le devoir pour eux se traduit toujours en une série de menus *devoirs* qu'ils ont soin de bien spécifier d'après des conceptions de classe et de profession. Mais, en agissant ainsi, ils ne se promettent pas de grands succès. Ils resteront ce qu'ils sont, et mourront estimés de leurs voisins : gens d'esprit modéré, et n'étendant jamais bien loin leurs ambitions.

Voilà comment l'Église traduit l'esprit de la bourgeoisie en un langage dans lequel le mystère et le bon sens forment souvent un étrange alliage. Le bourgeois ne pourra manquer d'y reconnaître quelque chose qui lui est familier. Mais tel qu'il s'est développé au XVIII^{e} siècle, il n'y trouvera pas tout ce qu'il cherche. L'Église est loin de prendre à son compte toutes les valeurs qui

caractérisent la bourgeoisie ; il est certaines aspirations de la classe bourgeoise, auxquelles elle ne sait prêter une forme pour les faire entrer dans les cadres de ses conceptions traditionnelles, auxquelles elle ne peut donner le sceau, en les faisant approuver et bénir par une divinité qui jadis s'était montrée plus libérale envers les princes et les grands.

§ 3. Le Travail.

« La vie est trop peu de chose pour se mettre en peine de changer de condition, à moins que l'ordre de Dieu n'y engage »[47], dit Quesnel. « La nature aime à se dilater et à s'étendre ; l'esprit de Jésus-Christ nous porte à nous resserrer et à nous contenir dans notre petitesse... Heureux qui aime à demeurer en bas »[48]. L'Église condamne ceux qui s'élèvent, mais le bourgeois, lui, veut s'élever ; c'est dans la nature de la bourgeoisie, en tant que phénomène social, de s'étendre, de se dilater, si l'on veut. « Je ne demande pas si vous êtes parfait ; mais je demande : êtes-vous Chrétien ? dit le curé de Gap... Etes-vous content de l'état bas ou médiocre dans lequel la Providence vous a fait naître ? Si la chose était à votre choix, ne préféreriez-vous pas un état qui vous relevât, et vous mît bien au-dessus de ce que vous êtes ? Ne pensez-vous pas, continue-t-il, dans son interrogatoire, qu'il vaut mieux infiniment être riche que pauvre ? »[49] Le bourgeois, certes, ne pourra pas dire non. Il ne fera aucune difficulté pour avouer qu'il préfère infiniment mieux être riche que pauvre, et non seulement il n'y verra pas le moindre mal, mais il finira par ne plus comprendre pourquoi on s'obstine à vouloir qu'il en soit autrement. Il est fier d'avoir pu se créer des rentes ; c'est une vertu que de savoir s'enrichir par son intelligence et par son travail.

La bourgeoisie a des mesures qui lui sont propres. Elle reconnaîtra certaines valeurs comme elle en rejettera d'autres, et dans les jugements qui lui sont dictés par l'esprit de sa classe, le bourgeois ne trouvera rien d'arbitraire. Tant que l'Église s'attaque à ce qu'il considère comme péché, parce que contraire à

l'œuvre qu'il doit poursuivre ici-bas, il lui donne raison, et il sera satisfait de se voir confirmer d'autorité divine ce que son sens social lui dicte. Mais quand on fait dire au Dieu des chrétiens ce qui trop ouvertement s'opposerait aux aspirations de la bourgeoisie, des conflits seront inévitables. C'est ce qui arrive dans les temps modernes. Le bourgeois cherche à s'élever, et l'Église lui prêche l'humilité. Il ne craint rien tant que d'être pauvre, et elle glorifie la pauvreté. Il semble lancer le défi à la divine Providence et sans se soucier de Dieu, gérer ses affaires lui-même, ce que l'Église ne saurait admettre. Comment donc concilier les aspirations de la bourgeoisie et les commandements de la divinité chrétienne ?

Il semble pourtant qu'il y ait un point sur lequel les deux puissances puissent facilement se mettre d'accord. C'est le prix que toutes les deux attachent au travail, et le Dieu des chrétiens bénissant et récompensant le travail, rien ne l'empêchera d'approuver l'effort du bourgeois. Il est vrai que la fortune du bourgeois est loin d'être en toute occasion le produit de son travail, mais il aimera toujours à se l'entendre dire, et pour faire de lui un chrétien, il faudra qu'en insistant sur ce point, on répète sans cesse que Dieu veut qu'on travaille et qu'il a une prédilection toute particulière pour ceux qui font ici-bas de la bonne et utile besogne. Or, l'Église, en un certain sens, semble donner raison au bourgeois. Elle considère le travail comme étant d'institution divine, et en fait un devoir, sans distinction aucune, à tous ses enfants. Ainsi sa doctrine paraît favoriser le développement économique d'un pays, et par là-même devoir rencontrer l'approbation des bourgeois. « La religion, en faisant du travail un devoir sacré, et de l'oisiveté un crime, est l'âme et l'aliment d'une industrie utile »[50], dit un prédicateur. Pourquoi donc le bourgeois n'approuverait-il pas une religion qui, en consacrant le travail, semble donner son approbation à tous ceux qui mènent ici-bas une vie honnête ?

Jésus-Christ vécut en artisan « pour montrer, dit l'abbé Fleury, que le devoir général des hommes est de travailler en silence »[51]. L'Église censure les gens qui

ne font rien ; elle condamne « une vie oisive, une vie de jeu, de visites, de cérémonies mondaines »[52]. Et pourquoi faut-il que le chrétien travaille ? « La vie laborieuse diminue toujours l'amour du monde, dit Nicole, l'amour de la vie, l'attache aux choses temporelles, la complaisance en soi-même »[53]. Une vie de travail préparerait donc aux vertus chrétiennes. Mais il y a d'autres raisons, qui remontant à l'origine des choses, nous font voir pourquoi ce serait agir contre les ordres de Dieu, que de vouloir se soustraire au devoir du travail. « Il faut regarder le travail comme une pénitence que Dieu a imposée à l'homme, et dent personne n'est dispensé »[54]. L'obligation du travail remonte à Adam et à Eve. Le travail, « auquel Dieu a condamné tous les hommes, est une suite et une punition du péché »[55]. Or, tous les hommes étant également pécheurs, personne n'est en droit de se croire dispensé du travail. « Puisque nous naissons tous pécheurs, nous sommes tous compris sans exception dans l'arrêt qui a condamné le premier homme au travail, aux infirmités, et à la mort. Comme donc ni la naissance, ni les richesses ne dispensent qui que ce soit, de la nécessité de mourir ; personne aussi ne doit se croire dispensé de l'obligation de travailler, sous prétexte qu'il est d'une condition distinguée, ou qu'il n'a pas besoin de travailler pour vivre »[56]. Ainsi les riches n'ont-ils aucune raison à faire valoir pour se dispenser de travailler. « Mais je suis riche, dites-vous, et pourquoi m'obliger au travail, lorsque j'ai du bien plus que suffisamment pour vivre ? Pourquoi, mon cher Auditeur ? dit le Père Bourdaloue, parce que tous les biens du monde ne peuvent vous soustraire à la malédiction du péché, ... parce que Dieu en vous donnant ces biens, n'a jamais eu intention de déroger à ses droits »[57].

Le travail est une condamnation, l'Église ne cessera de le répéter. Mais le bourgeois le considère-t-il ainsi ? L'Église me semble avoir raison pour les grands d'une part, pour les pauvres de l'autre. Elle a tort pour le bourgeois. Le grand seigneur ne travaille pas, et ce serait pénitence pour lui que de travailler. L'Église a donc parfaitement raison en ce qui concerne les grands. Les pauvres,

eux, travaillent, s'ils ne mendient pas. Et parce que c'est un travail dur et qui ne mène à rien, ils seront tout prêts à admettre que le travail est une pénitence. L'Église aura donc encore une fois raison. Mais le bourgeois qui travaille n'a rien du pénitent. Il travaille et il réussit, et les joies de ses succès lui font aimer son travail. Il s'enrichit, c'est tout dire. Pourquoi donc alors le plaindre et le considérer comme une sorte de forçat ? Il s'ennuierait au paradis où l'on n'arrive à rien, et il est bien où il est. Aussi serait-ce peine perdue que de vouloir lui prouver que Dieu l'a maudit. Pour toute réfutation, il montrera sa maison bien garnie, ses titres et ses rentes, preuves palpables que le travail rapporte, et élevant le débat, il dira en opposant sa conception à celle que défend l'Église : « La nécessité du travail n'est pas une condamnation ; c'est l'arrêt d'un père qui rend toute la création tributaire de nos besoins »[58].

L'Église n'a jamais bien su interpréter dans sa terminologie faite de traditions anciennes, l'idée moderne du travail, telle que la représente le bourgeois. Elle comprend mieux le pauvre qui travaille à la sueur de son front ; elle le console, elle lui interprète son sort. Mais si le péché d'Adam peut expliquer le destin du pauvre, il n'explique pas la vie que mène le bourgeois, qui jouit en repos du fruit de son travail. Ce bourgeois réglant ses affaires, administrant ses biens, augmentant ses revenus, a-t-il donc l'air d'un enfant du péché ? Non, les condamnés de droit commun ne bâtissent pas ainsi des maisons propres et spacieuses. Ils ne sont pas entourés d'une famille heureuse et respectable. Ils ne jouissent pas de l'estime générale et n'ont pas d'héritiers qui les béniront après leur mort. A entendre certains ministres de l'Église, il semblerait qu'il n'y eût d'autre travail que celui du forçat qui n'aboutit à rien, et qu'ils voulussent ignorer le travail du bourgeois qui mène à tout.

L'Église conserve une vision des choses à laquelle la bourgeoisie inflige un démenti. Elle prêche la vanité de l'effort humain. Elle verra plus particulièrement dans tout travail, le côté négatif, si j'ose dire. Le travail est peine, il est labeur. « Ce travail qui dans l'état d'innocence, dit le R.P.

Hyacinthe de Gasquet, n'eût été qu'un amusement agréable, devient dans l'état du péché une peine afflictive et fatigante jusqu'à la sueur... »[59] C'est aussi pourquoi, comme le dit Mésenguy, une « occupation qui n'a rien que d'amusant et à quoi l'on s'exerce pour le plaisir, est le travail de l'homme innocent, mais non pas celui de l'homme pécheur, dent toute la vie doit être une pénitence continuelle »[60]. Ce qu'il y a de plus particulièrement méritoire dans le travail, c'est la contrainte que l'homme s'impose en travaillant, et qui précisément fait du travail une sorte de pénitence. L'homme est « exilé comme un criminel dans une terre maudite », nous dit le curé de Gap. Et pour nous le démontrer, il nous citera l'exemple du commerçant : « Que de mouvements, que de peines, de voyages, la nuit, le jour, par tous les temps et dans toutes les saisons de l'année » ; il nous montrera l'avocat : « combien de choses à savoir, de volumes à parcourir, de difficultés à éclaircir, de nuits à passer »[61]. Il a oublié que cet « exilé » s'est fait commerçant ou avocat, qu'il s'enrichit, que son travail lui rapporte. Il a négligé de voir que dans cette vie bourgeoise, parfaitement unie, tout se compense et que le travail ne peut jamais être séparé de son objet, qui est de se créer une situation, et de parvenir à une vie aisée.

Dons le travail, l'Église semble toujours plutôt envisager la forme que le contenu, l'effort que le résultat. Travailler, c'est ordonner sa vie, se soumettre à des règles, s'imposer des contraintes. Elle citera volontiers l'exemple des ordres religieux, où les journées bien divisées se répètent dans une suite monotone. Elle le proposera aux bourgeois, qui jouissent d'une certaine aisance. « Ceux qui sont obligés de travailler continuellement pour gagner leur vie..., dira encore le curé de Gap, connaissent leurs obligations et veulent s'en acquitter ». et l'Église n'aura pas besoin de leur prescrire une vie réglée. Mais il y a les « autres, qui ont, comme l'on dit, leur vie gagnée ». C'est à eux que le curé de Gap adressera ses reproches et ses recommandations. « C'est un grand désordre, dit-il, de vivre au jour la journée, et pour ainsi dire au hasard, ne sachant le matin ce que l'on doit faire, ni le soir ce que l'on a fait. Outre qu'une telle vie

ne peut qu'entraîner beaucoup d'ennui, elle est absolument incompatible avec l'esprit du christianisme qui est un esprit d'ordre et d'activité, un esprit de sagesse et de précaution, un esprit de crainte et de tremblement, à cause des tentations de toute espèce, à quoi nous sommes exposés, et contre lesquelles il n'est pas possible de se défendre quand on mène une vie oisive et inutile ». Il faut que le bourgeois aisé se crée des obligations, et pour l'y inciter, notre curé lui racontera comment on arrange la vie dans les cloîtres. « L'un des plus grands avantages dent on jouisse dans les maisons Religieuses et dans toutes celles où l'on vit en communauté, c'est de suivre une certaine règle qui compte toutes les heures du jour, en prescrivant, pour ainsi dire, l'emploi de chaque minute... Or, à quoi tient-il, mon cher paroissien, demande le curé de Gap, que vous ne vous fassiez vous-même une règle qui marque en détail ce que vous devez faire du matin au soir ? »[62]

Le bourgeois, certes, aimera à bien ordonner sa vie ; c'est un homme d'ordre, mais il n'est pas que cela ; c'est un esprit entreprenant qui veut s'avancer pour parvenir. Imaginez le bourgeois formé selon les règles de l'Église. Il se couche et se lève à des heures régulières. Il a ses heures de travail et de repos. Il ne fera jamais de trop grands efforts, et ne dépassera jamais les limites qu'il s'est tracées. L'esprit de sa vie est la régularité. Il faut que les journées se suivent dans une parfaite uniformité, et que rien ne soit dérangé dans l'ordre établi. Le travail pour lui, fait partie du rythme général de sa vie ; il ne travaille pas pour le besoin d'aboutir, il travaille pour donner de la consistance à sa vie, qui autrement n'en aurait pas. L'Église le bénit à cause de son sérieux et parce qu'il s'en tient à ce qui est établi. Ce bourgeois, certes, il existe ; c'est l'employé modèle.

L'Église a contribué à former un type de bourgeoisie moyenne et à peupler les bureaux. Honnête homme, ce bourgeois modeste et rangé ira tous les dimanches à la messe, comme les jours de semaine à son bureau. Tout en lui se ressent d'une régularité de principe ; il travaille par esprit d'ordre et non par

ambition ; son avancement est réglé d'avance et ne laisse aucune place à des espoirs outrés et toujours dangereux pour l'âme du chrétien. L'Église aime l'ordre qui est toujours d'institution divine. Lui aussi il aime l'ordre. Et venant à l'Église, il trouve dans les sermons de son pasteur, de même que dans les livres de piété, d'utiles confirmations de ce dent il est convaincu. Car voici ce qu'il s'entendra dire et ce qu'il approuve entièrement : Il faut régler sa vie, se créer des habitudes et s'y tenir. Cela n'est pas seulement utile pour acquérir une situation ici-bas, mais encore pour faire notre salut. « Le grand avantage que l'on retire de cette pratique, c'est que l'on peut acquérir la sainteté avec moins de peine », lit-on dans un sermon qu'on retrouve dans la collection du Père Houdry. La voie qui mène au ciel semble toujours ardue. Mais « pour faciliter cette voie, et abréger ce chemin qu'on nous représente si difficile, et d'un si long travail, il ne faut que régler les actions ordinaires de sa vie, et marcher par cette voie ; car alors rien ne nous arrêtera, l'habitude en aplanira toutes les difficultés, et nous rendra aisé ce qui nous paraissait auparavant impraticable ; un jour règlera l'autre ; nous saurons ce que nous devons faire à telle heure, et à tel temps ; et ainsi marchant dans un chemin uni, faisant tous les jours la même route, on ne trouve rien qui nous fasse de la peine »[63].

Le chrétien ne craindra donc pas la monotonie d'une vie où les jours se suivent uniformes et les heures se répètent ; au contraire, il souhaitera qu'il en soit ainsi et ne voudra pas sortir du cercle qu'il s'est tracé. « Lorsque l'on n'est pas pressé de quelque nécessité particulière, ce nous doit être une raison de préférer une occupation à une autre, de ce que nous nous la sommes prescrite en réglant notre journée, parce qu'elle a cet avantage sur une autre, qu'en la préférant nous évitons la légèreté, le désordre et le changement, et qu'ainsi nous avons sujet de croire que nous agissons d'une manière plus conforme à la volonté de Dieu, dont toutes les œuvres sont ordonnées »[64].

C'est ainsi que vivront ceux qui se soumettent en tout à la volonté de Dieu, et ne s'écartent jamais de la voie qu'ils se sont tracée. « Ils se sont fait un plan

de vie, ils le suivent : embarras de famille, devoirs rendus à l'usage et à la bienséance, application aux affaires, visites de parents et d'amis, rien ne les dérange. Ce qu'ils ont commencé de faire, ils le font toujours ; c'est le même esprit qui les conduit, c'est le même guide qui leur montre leur route. Ils lui sont soumis en toutes choses, tout s'observe exactement selon la règle ; et comme cette règle leur est marquée d'en haut, et qu'ils cherchent à faire non leur volonté propre, mais celle du Père Céleste, cette volonté divine étant immuable, ils persévèrent dans l'ordre qu'elle leur marque ». Telle est la voie que suit le juste. Car, « le vrai juste est celui dent la vie est unie », c'est un homme « composé et réglé dans ses mœurs... un homme en qui, quoiqu'il ne fasse rien à surprendre, rien n'est dérangé, ni bizarre... »[65] et qui, menant « une vie uniforme, hors de laquelle tout serait en confusion », sait en toutes choses respecter l'ordre, « dent il connaît les origines divines »[66].

L'Église en glorifiant l'esprit d'ordre, semble en quelque sorte consacrer le bourgeois, qui, fidèle à remplir avec exactitude ses devoirs, se confine dans sa sphère. Mais ce bourgeois dont certes ne se pourrait passer la société moderne, est loin de résumer en lui tout l'esprit de sa classe. Il y a un autre genre de bourgeois. Celui-là n'a rien du moine transplanté dans un bureau. Il se pousse en avant, il est énergique, et ne se confinant point dans une vie rythmée par le travail, il voudra se dilater et acquérir par son effort, puissance et richesse Mais que dira l'Église de ce bourgeois qui sera le roi des temps modernes ? Elle ne l'aime pas, elle ne saurait l'aimer ; son esprit est trop opposé au sien. Il semble vouloir braver Dieu, et confiant en ses propres forces, organiser la vie en dehors du plan de la divine Providence.

§ 4. Prévoyance et Providence.

« Afin que la vue de la Providence divine produise en nous cette attention continuelle à Dieu, dent nous parlons présentement, dit Nicole, il ne faut pas se contenter de la reconnaître et de l'adorer dans les grands événements ; mais

comme elle s'étend à tout, et qu'il n'y a point de si petite rencontre qui ne soit ordonnée de Dieu, il faut s'accoutumer à l'honorer en tout, et à lui rapporter les plus petits accidents qui nous arrivent »[67]. Mais les enfants du siècle réduiront de plus en plus le domaine où il est permis à la divine Providence de s'exercer. « Nous ne deutons point qu'il y ait une Providence générale ; mais sommes-nous bien convaincus que cette Providence universelle devient spéciale pour chacun de nous ? » La réponse ne saurait être douteuse : si on ne nie pas la Providence, « on agit comme s'il n'y en avait point », et l'exemple de ceux qui veulent s'enrichir prouve bien qu'ils ne mettent pas leur confiance en Dieu.

« Dieu a dit mille fois que toute notre confiance doit être en lui... Mais que dit cet homme qui veut s'enrichir par toutes sortes de voies, ou bien qui possède de grands biens ; s'il ne dit pas qu'il n'a que faire de Dieu pour faire sa fortune, et qu'il la fera malgré lui, il agit du moins comme s'il n'avait pas besoin de son secours, ni de sa faveur »[68]. Car comment autrement expliquer ce besoin de s'enrichir qui s'est emparé de tous les cœurs ? « D'où vient cette cupidité ? Du peu de confiance qu'on a en la Providence, de la crainte excessive qu'on a de manquer, de ce qu'on ne compte pour rien le secours de Dieu, qui peut dans le besoin nous assister, quand il lui plaira de ce qui nous manque ». C'est ce que les fidèles ne veulent pas croire. « On s'inquiète, on s'agite parce qu'on suppose qu'on peut, par des efforts humains, se procurer ce qui nous manque : on ne veut pas croire que Dieu se soit chargé de nous en pourvoir ». Mais pourquoi se méfier de Dieu ? « Dieu ferait plutôt des miracles que de nous laisser périr, à moins que, ajoute notre prédicateur, pour notre salut éternel, sa providence n'ait permis que nous manquions du nécessaire ». « Mais vous, continue-t-il, vous mettez toute votre confiance dans vos propres forces ; et la religion veut que vous la mettiez dans la bénédiction que Dieu donne à vos travaux »[69].

Le bourgeois met sa confiance en ses propres forces. Il a trouvé dans la prévoyance « une pharmacopée universelle.. ; jointe à la modération, elle

prévient tous les maux, dans quelque genre que ce soit »[70]. Il ne compte pas sur une intervention divine, il aime mieux se fier à lui-même ; il agit et prévoit. « Dois-je attendre que Dieu fasse des miracles en ma faveur ? » demandera-t-il. « J'ai des enfants, ne faut-il pas que je travaille à les établir ? j'ai des biens, ne faut-il pas que je veille à leur conservation ? je tiens un rang considérable, ne faut-il pas que je le soutienne ? » Voilà les questions qu'il pose à son curé quand celui-ci lui prêche la confiance en Dieu. Voilà les arguments qui le justifient à ses propres yeux, le « prétexte le plus ordinaire dent l'intérêt et l'ambition se couvrent dans le monde »[71].

Mais qu'est-ce donc qui donne au bourgeois cette confiance en lui-même ? Comment se fait-il qu'il paraisse sûr du succès de ses entreprises et que l'inconnu ne lui fasse pas peur ? « La bonne ou la mauvaise issue de nos affaires vient communément de mille circonstances particulières, lui font remarquer ses prédicateurs, et de mille incidents à qui nous n'avons pas eu de part ; une rencontre, un moment, une bagatelle ce semble, a souvent arrêté ou conduit heureusement à bout les plus grandes entreprises... » Comment l'homme pourrait-il jamais maîtriser les circonstances, tenir compte de tout ce qui peut arriver ? « Mettez en œuvre toute la prudence humaine, vous ne pourrez jamais prévoir ces conjonctures, ces occasions, ces temps contraires ou favorables, vous ne pourrez jamais ou les approcher ou les éloigner ». « Il n'y a donc que Dieu, continue notre prédicateur, dent la sagesse et la puissance soient assez étendues pour connaître de loin l'avenir, pour le disposer peu à peu, et par des voies qui nous sont absolument cachées ; pour arranger, pour proportionner, pour réunir tant de moyens qui semblent quelquefois directement opposés les uns aux autres, et pour faire jouer à propos tant de ressorts »[72]. Mais ce bourgeois sait prévoir, il calcule, il se garantit contre l'imprévu, il élimine de sa vie autant que possible l'inconnu ; il délibère avec son notaire pour avoir en mains des contrats en bonne et due forme, il s'établit solidement ; et confirmé par des

expériences toujours renouvelées, il se sent maître de son sort et oublie la divine Providence.

« Vous êtes né pauvre, c'est Dieu qui l'a voulu. Cette destination n'est pas moins émanée des conseils de sa sagesse, que la chute ou l'établissement des royaumes et des empires. Vous étiez né pour être riche, et Vous êtes tombé dans la pauvreté ; vous deviez naturellement compter sur une fortune qui vous a échappé : c'est Dieu qui l'a voulu ; c'est lui, n'en doutez point, qui vous a dépouillé de tous les biens que vous avez perdus : il ne tenait qu'à lui de vous laisser dans l'abondance »[73]. Mais le bourgeois précisément ne l'entend pas ainsi ; s'il est devenu pauvre, il y a de sa faute ; s'il s'est enrichi, il s'en attribue le mérite. En face de la divinité, il établit ses responsabilités à lui. Il y a des lois qui règlent l'ordre économique et qu'il faut savoir respecter, si on ne veut entraver la marche des affaires, comme par exemple « cette communication dans les échanges du superflu avec le nécessaire, qui est si conforme à l'ordre de la divine Providence »[74]. Mais après avoir institué cet ordre admirable dans le monde, la divinité devra laisser faire les humains qui sauront en profiter pour s'enrichir. Qu'adviendra-t-il alors de Dieu ? Quand « Dieu n'est rien par rapport à nous, qu'importe qu'il existe en lui-même », dit l'abbé de Boulogne, et il continue : « De toutes les erreurs sur la divinité, la plus dangereuse et la plus incurable, ce n'est pas de nier son existence, mais de l'oublier ; ce n'est pas la révolte, mais l'indifférence »[75]. Les enfants du siècle, la plupart du temps, ne nient pas l'existence d'une divinité, ils écartent Dieu ; ils lui ferment pour ainsi dire la porte de leur maison, tout en le complimentant beaucoup sur l'ordre admirable qu'il a institué dans l'univers.

« Celui qui commande à la Mer, et qui a donné des bornes à ses flots mutinés, serait-il vaincu par la fausse prudence des hommes ?[76] » demande Touron, dans un écrit intitulé : *De la Providence*. La prévoyance l'emporte sur la Providence, le calcul raisonné sur la confiance en Dieu ; le bourgeois prudent et avisé n'attend plus que de lui-même la prospérité de ses affaires et le

bonheur de ses enfants. Ainsi la divinité se verra peu à peu éliminée de cette vie et devra laisser aux hommes le soin de régler eux-mêmes les menus détails de ce monde.

« Une philosophie... ne pouvant croire que ce qu'elle comprend, réduit tous les événements à des lois générales. Et le commun des fidèles, par la pente de leur cœur, se forment à peu près la même idée ». Cela ne convient pas à Dieu, qui « veut que nous le regardions comme très appliqué à ce qui se passe sur la terre »[ZZ], nous dit Duguet dans son explication du livre de la *Genèse.* Les philosophes certainement n'ont pas peu contribué à limiter les attributs du Dieu des chrétiens. Mais on pourrait se demander si le bourgeois prudent et prévoyant n'a pas fait plus, pour détrôner l'ancienne divinité, que le savant. Lui aussi, il a fait une expérience, une expérience qui a réussi et qui est devenue probante ; il a prouvé par son propre exemple comment on pouvait échafauder une existence de laquelle les inconnues, sauf en cas de mort et de maladie seront éliminées. Lui aussi il a appliqué le calcul aux données de l'expérience. Lui aussi, reconnaissant les lois qui règlent l'ordre des choses, et rattachant les effets aux causes, il a su prévoir, et étendre ainsi les pouvoirs de l'homme, sur ce qui jadis semblait devoir lui échapper le plus : son sort, sa destinée. Ne voyez-vous pas tout s'ordonner, tout s'enchaîner dans sa vie ? Le placement qu'il fit il y a quelques années n'a-t-il pas produit ce qu'il devait produire ; n'a-t-il pas vu juste en refusant tel contrat ; n'y a-t-il pas une logique parfaite dans tout cela ? La fortune capricieuse et le Dieu des chrétiens se sentent mal à l'aise en face de cette logique, trop serrée pour laisser place aux influences mystiques de l'au-delà. La divine Providence n'a plus que faire dans cette vie si bien réglée et ordonnée ; les bilans de fin d'année comme les livres de physique expérimentale, chassent les mystères.

« S'il est une Providence contre laquelle il n'est point permis d'agir, lisons-nous dans un sermon du temps, c'est-à-dire une Providence de laquelle dépendent toutes choses, pourquoi donc, enfants des hommes, vous reposez-

vous sur le faible appui des créatures ? Pourquoi, vous voyant comblés de biens et de richesses, selon que la Providence l'a ordonné, les attribuez-vous à votre industrie, comme si elle vous les avait donnés ? »[78] Le bourgeois sait que c'est à lui-même qu'il doit sa fortune ; livres en mains, il pourra montrer comment tout s'est fait. Dieu a créé l'homme, mais le bourgeois s'est créé lui-même. Comment verrait-il encore dans ce qui est le fruit de son activité prévoyante, de son intelligence et de sa probité, je ne sais quelle miraculeuse intervention de la divine Providence ?

C'est le rentier prudent et prévoyant qui, en quelque sorte, entre en contestation avec le Dieu des chrétiens. Souvent encore, il n'étend pas ses prétentions bien loin. Il se borne à vouloir le nécessaire, il n'a en vue qu'une modeste aisance. Pour y atteindre, il aimera mieux se fier aux rentes bien constituées et aux contrats en bonne et due forme, qu'à la divine Providence, dent les effets sont toujours incalculables, et démentent parfois les prévisions les mieux établies. Mais avec le temps, il prendra goût aux richesses, et les prédicateurs lui reprochent son avarice et son ambition.

« Je conviens qu'un homme qui n'a pour vivre que le revenu d'un poste, d'une place, qu'il n'est pas le maître de conserver tant qu'il voudra, peut, dit le curé de Gap, sans faire injure à la Providence, amasser une certaine somme pour ne pas se voir réduit à mendier son pain, dans le cas où il viendrait à perdre sa place ». De même, il ne condamnera pas « tous ceux qui, ne vivant que de leur travail, amassent pour le temps où ils ne pourraient plus travailler ». Mais, dit-il, « celui qui amasse dans la vue de passer ensuite le reste de ses jours sans rien faire, celui-là n'a pas le cœur droit », et ajoute-t-il, « il n'est rien moins qu'en sûreté de conscience ».

Mais où l'étonnement et l'indignation du curé de Gap ne connaissent plus de bornes, c'est quand il vient à parler des bourgeois dont le revenu « est assuré pour toujours ». « Il y en a parmi eux qui amassent, dit-il, et c'est une chose risible, ou plutôt digne de pitié, de les voir accumuler écu sur écu, contrat sur

contrat, rente sur rente ; faire chaque année, des intérêts un nouveau capital, qui produit de nouveaux intérêts, d'où l'on forme un nouveau capital encore, et ainsi de suite, tant que pieds et mains leur durent ». Voilà donc le curé de Gap qui ne peut s'empêcher de trouver risibles les principes qui sont à l'origine même du capitalisme naissant. Et qu'avancera-t-il, pour prouver qu'on a tort d'être prévoyant et de se créer des rentés ? « La Providence n'est donc rien ? demande-t-il. Vous n'y croyez donc pas ? Ou bien vous ne vous y fiez pas. C'est donc votre argent qui vous rassure contre tous les accidents qui peuvent vous arriver ? C'est donc lui, qui est votre Dieu ? »

Pour notre curé, tout cela ne saurait être que folie ; c'est une maladie qui peu à peu gagne tout l'organisme humain et rend l'âme impropre au salut. « Vous regarderez d'abord avec complaisance une petite somme que vous aurez réservée pour le besoin et par de très bonnes vues. S'il vous prend envie de l'augmenter, de l'arrondir, de faire un petit capital, et que vous succombiez à la tentation, vous êtes perdus ; c'est un chancre qui se forme, et qui vous rongera jusqu'aux os ; c'est une gangrène qui a gagné votre cœur, qui tuera votre âme ; et il vaudrait presque autant, Dieu me pardonne, que vous eussiez apostasié »[79].

Le besoin de se créer des rentes serait donc la preuve d'un cœur corrompu et d'un esprit déréglé ; le capitalisme : une maladie. Mais écoutons plus loin : « La fureur que vous avez de thésauriser prive vos concitoyens d'une circulation qui leur est nécessaire. Où en seraient les ouvriers ? Que deviendrait le commerce ? De quoi vivraient les pauvres, si tous ceux qui ont de l'argent l'entassaient et le tenaient renfermé, comme vous le faites ? » Comment comprendre que des gens sensés et soucieux de leur salut puissent agir ainsi ? « Il y a donc une double folie, dit le curé de Gap, à croupir dans l'oubli de son salut, pour s'enrichir ou pour s'élever dans ce monde. Car, outre que c'est une folie de sacrifier son âme pour de l'argent, et pour un peu de fumée, c'en est une encore de s'agiter, de se troubler, de se tourmenter comme font les ambitieux et les avares, pour acquérir des biens que la Providence a promis de donner par

surcroît à ceux qui chercheraient premièrement et par-dessus tout le royaume de Dieu et sa justice »[80]. Le curé et le nouveau bourgeois décidément ne sauraient s'entendre ; un malentendu profond sépare l'Église et les nouveaux riches.

« Quelle affreuse opposition, dit un théologien du temps. Une foi qui n'enseigne à l'homme que le mépris des biens terrestres et périssables, et une vie toute employée à les acquérir, à les conserver, à les accumuler par tous les moyens justes ou injustes qu'inspire une avarice insatiable »[81]. Les gens « d'une certaine façon » ne voudront pas en convenir. « Mais après tout, dira-t-on, quel mal est-ce donc d'être riches ou de le devenir, quand on n'acquiert et qu'on ne possède que des richesses légitimes ? »[82] et une fois devenus riches, de vouloir s'élever ? « Je n'ai rien acquis que par des voies justes ; que ferais-je de mon revenu et de mes épargnes, si je ne quittais point l'état de mes pères ? »[83] Les ministres de l'Église répondront que de tels doutes ne peuvent « venir que de l'ensorcellement des richesses mêmes, ou du défaut de réflexion sur les sentiments qu'elles inspirent pour l'ordinaire ; sentiments contraires à tous les devoirs que nous avons à remplir, soit pour nous-mêmes, soit envers le prochain, soit à l'égard de Dieu »[84]. Mais cela n'empêchera pas les enfants du siècle de vouloir être riches et s'élever dans le monde. « Il n'est plus question que d'être riches, dit un prédicateur du temps, et l'intérêt devient l'unique principe de l'émulation »[85]. « En vain les Livres saints nous disent-ils qu'amasser des biens sur la terre, c'est amasser un grand monceau de sable, qui au premier choc s'écroulera sur nos têtes »[86], dit un prédicateur du temps. Les enfants du siècle de plus en plus sûrs d'eux-mêmes et défiant la divine Providence, deviendront les maîtres dans un monde que l'Église continuera à ne pas vouloir reconnaître.

§ 5. Les nouveaux Riches.

« Malheur à l'homme qui veut sans cesse multiplier ses revenus, parce qu'en multipliant le sien, il y mêle infailliblement celui du prochain », dit le Père Bourdaloue. « S'enrichir par une longue épargne ou par un travail assidu, c'était l'ancienne route que l'on suivait dans la simplicité des premiers siècles : mais de nos jours on a découvert des chemins raccourcis et bien plus commodes. Une commission qu'on exerce, un avis qu'on donne, un parti où l'on entre... C'est par là... qu'en peu d'années, qu'en peu de mois, on se trouve comme transfiguré, et de la poussière où l'on rampait, on s'élève jusque sur le pinacle... » Le Père Bourdaloue s'étonne et s'indigne des grandes fortunes qui se sont faites, on ne sait comment. « Car il est incompréhensible, par exemple, qu'avec des profits et des appointements réglés, on fasse tout à coup des fortunes semblables à celles dont nous parlons ». « Il faut donc, conclut le Père Bourdaloue, que la mauvaise foi, pour ne pas dire la fourberie, soit venue au secours, et qu'elle ait donné des ailes à la cupidité, pour lui faire prendre un vol si prompt et si rapide »[87].

On ne peut donc que se méfier de ceux qui se sont enrichis trop vite. « Il n'arrive presque jamais, dit Mésenguy, qu'on acquière de grands biens en peu de temps, sans commettre beaucoup d'injustices. Des biens ainsi acquis seront bientôt dissipés, ou deviendront pour celui qui les a acquis, la cause de son malheur éternel »[88]. En effet, quels sont les moyens qu'emploient ceux qui veulent devenir riches à tout prix ? « En matière d'intérêt, on s'imagine que l'argent doit se mettre à profit, au plus haut denier que l'on trouve », dit un Père Jésuite, dans une diatribe violente contre ceux qui préparent le nouvel ordre économique. Ainsi « on trouve moyen..., continue-t-il, de toucher en peu des intérêts qui égalent le principal ; de profiter par là des disgrâces de son prochain, qui est encore heureux, dit-on, d'avoir une ressource »[89]. L'Église ne peut que déplorer de voir comment, « pour être riche, en peu de temps, on abandonne l'innocence, on renonce à la probité, on se dépouille même de l'humanité, on dévore la substance du pauvre, on ruine la veuve et

l'orphelin »[90]. Mais tout en ne semblant souvent s'élever que contre certains excès, ce qu'elle condamne ce sont bien les nouveaux procédés économiques et financiers, qui préparent l'ère capitaliste. Elle en est restée aux profits et aux appointements réglés, dans un temps où la grande spéculation fait son entrée dans le monde.

A l'élévation de la plupart des riches, « Dieu n'a souvent contribué qu'une simple tolérance. C'est souvent contre ses desseins qu'ils sont parvenus à ces grands biens »[91]. On ne veut pas rendre Dieu responsable de l'établissement des grandes fortunes ; la Providence se dérobe. Le Dieu des chrétiens ne saurait approuver ces hommes, « pauvres par naissance, riches par industrie, formés dans le néant par la nature, et glorifiés par la fortune »[92], et eux, à leur tour n'aimeront pas les curés. Le curé de Gap remarque chez les hommes enrichis « une aversion marquée pour les ministres de l'Église ». Il se forme toute une classe composée de gens qui veulent avancer dans la vie et, qui avides de succès, abandonnent les anciennes traditions. Mettant en avant les valeurs économiques, ils donneront à la vie privée, comme à la vie politique, un caractère positif, qui ne cadre pas avec les points de vue que représente l'Eglise. « Aujourd'hui on ne nous parle que de ce qui fait la force, la splendeur, la sûreté des empires ; et l'on ne nous dit rien de l'obligation d'être fidèle à l'évangile ». Au lieu de mettre en lumière les principes évangéliques, « on nous représente sans cesse qu'il faut s'enrichir, s'avancer, vivre dans le luxe, crier contre les gens de l'Église et détruire le célibat »[93].

L'Église semble bouder la nouvelle bourgeoisie. Ce sont plaintes continuelles sur la confusion que créent ceux qui à tout prix veulent s'élever, sur ces « hommes qui cherchent à percer la foule, qui se pressent, s'écartent, se poussent, se repoussent, se supplantent les uns les autres ». On les retrouve partout. « Chez les Militaires, dans le Barreau, chez les Commerçants, dans l'Église, dans nos misérables villages, chez le plus bas peuple », ce sont gens qui veulent sortir de leur condition. « Je veux m'enrichir, disent-ils, acheter des

charges, des terres, changer de nom, d'état, et secouer la poussière dans laquelle mes pères ont vécu ». Tous les moyens leur sont bons. « Il faut sucer le sang de la veuve, envahir l'héritage de l'orphelin, opprimer, étouffer, dévorer le pauvre qui n'a pas la force de vous résister : il faut élever votre maison sur la ruine de vingt familles, et vous engraisser de la plus pure substance du pays où vous êtes établi pour le malheur de ceux qui l'habitent »[94].

Le curé de Gap reproche à ces hommes nouveaux de tomber dans le péché de l'ambition, l'ambition ayant « cela de propre qu'elle attaque directement le principe de toutes les vertus chrétiennes, je veux dire l'humilité, l'abnégation de nous-mêmes »[95]. Il en veut aux nouveaux riches de déranger l'ordre établi en créant une confusion regrettable dans les états dont cet ordre est composé. « Mais à quoi bon parler d'états ? ils sont tous confondus aujourd'hui ; nous ne nous connaissons plus les uns les autres, et nous avons à chaque instant les oreilles rebattues de ce propos : il n'est pas plus que moi ; je suis aussi riche que lui. Le fils d'un misérable artisan, dent le père avait amassé quelque bien, après avoir vendu ses outils et muré sa boutique, change tout à coup d'habits, de ton, de langage, j'ai presque dit de figure ; il se fait donner dans les actes publies la qualité de *Sieur,* il trouverait mauvais que nous ne le qualifiassions pas ainsi sur nos registres ; sur nos registres, où il est nommé fils d'un maçon, fils d'un maréchal, d'un cordonnier, ou quelqu'autre chose semblable... Votre père cultivait lui-même son champ, et vous voulez avoir des fermiers ; votre mère était vêtue de laine, et vous voulez de la soie pour votre femme et pour vos filles, ainsi et à proportion de tout le reste », continue-t-il en s'adressant tout particulièrement aux paysans enrichis. « La fureur de vous élever au-dessus de votre condition éteint presque entièrement chez vous l'esprit du christianisme, dit-il aux bourgeois ambitieux ou à ceux qui voudraient devenir bourgeois ; je ne vois qu'orgueil, qu'envie, que jalousie ; vous vous damnez. Eh ! au nom de Dieu, finit-il, en s'élevant avec ferveur contre ceux qui veulent sortir de leur état, soyez donc chacun ce que vous êtes ; ce que vos pères ont été, vivez

comme ils ont vécu, et ne cherchez point à sortir de l'état où la Providence vous a fait naître ».

Les sermons du curé Réguis nous donnent, on en conviendra sans peine, des aperçus très vivants sur les origines de l'esprit bourgeois. Nous assistons à la formation d'un monde nouveau, en même temps que nous entendons un curé défier ceux qui, après avoir acquis le pouvoir social, s'empareront bientôt de la puissance politique. Dans son langage fruste et souvent ingénu, il y a d'ailleurs parfois je ne sais quelle grandeur tragique. « Que j'aime à voir parmi vous, mes chers Paroissiens, ces maisons vraiment chrétiennes où les enfants conservent d'une génération à l'autre, la simplicité, la modestie, la sobriété en tout, qu'ils ont hérité de leurs pères, n'ayant d'autre ambition que de fertiliser leurs champs, de multiplier leurs troupeaux, d'établir leur famille, non par des mariages brillants, mais solides et avec des personnes de leur état »[96]. Le curé de Gap lutte pour une cause perdue, il s'oppose à un mouvement irrésistible, et dent il voit mal l'étendue et l'importance. Et de même que son humble curé, l'Église semble quelque peu embarrassée devant ces hommes nouveaux, qui sans pouvoir se prévaloir des conseils de la divine Providence, réussissent dans la vie et deviendront les maîtres.

« S'il est dans le monde quelque état où la possession des richesses paraisse légitime, c'est sans doute dans les Grands ; ils naissent riches, et la Providence qui les fait grands, semble en même temps les faire riches, pour soutenir leur grandeur. Éloignés du commerce, ils en ignorent les fraudes et les gains sordides, ils ne doivent leurs biens qu'à leur naissance »[97]. Les ministres de l'Église semblent en vouloir au bourgeois de s'être enrichi, sans demander l'autorisation à Dieu, et lui préfèrent l'ancienne noblesse.

« Notre aveuglement est extrême, dit un défenseur de la religion. Séduits par l'éclat de l'opulence, nous avons donné aux riches une malheureuse considération. Nos pères plus religieux et, sans le savoir, plus habiles, réservaient l'estime pour le sang. La puissance des États fondés sur la noblesse,

se soutient mieux. Accoutumé à tirer sa gloire de l'antiquité de sa race et des vertus de ses ancêtres, le noble voit moins sa grandeur dans ce qu'il est, que dans ce qu'il a été et dans ce qu'il sera jusqu'à la postérité la plus reculée. Plus il contemple de siècles avant et après lui, plus une secrète et juste fierté retient son âme. Son existence personnelle est à peine un point dans sa grandeur. Ce qu'il perd pour lui-même, le temps le paie à ses descendants. Le riche au contraire voit toute sa gloire réunie sous ses yeux. Le seul moment présent lui appartient. Rien ne lui inspire l'émulation de l'avenir ; rien ne lui suggère des idées de perpétuité ; juste envers lui-même, il sent que l'éclat de l'or ne peut rien réfléchir de durable sur son nom ; tout l'invite à jouir et même à se hâter »[28].

Ces nouveaux riches sont des intrus, ils n'ont point de passé ; ce sont des enfants du présent. D'où viennent-ils et que font-ils dans ce monde où la divine Providence règle les choses d'avance, trace à chaque état et à chaque individu même, les cadres dans lesquels il doit évoluer. « On ne voit plus un seul ordre de citoyens où les anciennes mœurs se soient conservées. On ne sait plus, dans les conditions les plus relevées, comment discerner et séparer la bonne de la mauvaise société. Autant d'individus, autant de morales. O étranges mœurs... »[29] Dans cette société qui se transforme et dans laquelle toutes les valeurs semblent se trouver déplacées, l'Église ne saura discerner l'ordre nouveau qui est en train de se former. Elle ne sait aller au-devant des nouveaux maîtres, elle leur refuse la consécration et semble vouloir arrêter le mouvement qui mène vers le développement du capitalisme industriel et financier.

« Il est de l'intérêt du bien public, que le prince ne permette pas des manufactures qui font tort aux pauvres et aux petits artisans, en leur enlevant la matière de leur travail, et faisant par des machines, où le vent et l'eau sont employés, ce qui occupait le petit peuple. Il doit aussi s'opposer à toutes les inventions qui font qu'un seul homme tient lieu de plusieurs, et qui leur ôtent

par conséquent les moyens de travailler et de vivre »[100]. Ainsi s'exprimait l'abbé Duguet, , fidèle janséniste. Fontenay, dans ses *Lettres sur l'Éducation des Princes,* critique les principes du pieux abbé. « Celui qui agirait conséquemment à ces principes, ferait périr non seulement les arts, qui font la gloire même d'une nation, mais les manufactures mêmes les plus utiles à un État. Sous prétexte de réformer quelques abus, il courrait le risque de tout bouleverser ; il ferait fermer tous les spectacles, brûlerait tous les tableaux et briserait toutes les statues. Et qu'ont fait de pis les Goths, qui ont saccagé Rome ? Nous prêchera-t-on toujours la barbarie, sous le spécieux prétexte de la dévotion ? Est-ce le moyen de l'inspirer que de la peindre si sauvage ? Quel bizarre fanatisme que de vouloir convertir les villes en cloîtres, et les palais des princes en retraites de solitaires ? Rougissons pour l'éternité de tous ces excès, et n'imputons point à la religion, mais à l'esprit de domination dent la plupart de ces docteurs outrés sont possédés, des maximes qui ne tendent qu'à la destruction de la société »[101].

Il ne serait donc pas nécessaire que l'Église, « sous le prétexte de la dévotion », s'opposât à tout développement économique. Blâme-t-elle donc les rois pour avoir bâti de magnifiques palais et fait fleurir les arts ? C'est aux nouveaux riches qu'elle en veut, à ceux qui se sont enrichis sans avoir demandé, pour ainsi dire, la permission à la divine Providence. Ce qu'elle combat avant tout, c'est l'esprit même du capitalisme naissant qui dérange l'ordre établi. « Des mains qui amassent de toutes parts, qui accumulent avec tant de précipitation ne sont pas fort nettes, disait le Père Croiset. Les fortunes presque momentanées, tiennent du merveilleux ; est-ce Dieu qui fait le miracle ? » Les richesses de ceux qui se sont ainsi enrichis de leur propre gré, ne sont pas « légitimes » ; les nouveaux riches n'auraient pas le droit d'être riches. Ce sont des usurpateurs et ce qui le prouve, « c'est qu'on voit peu de ces nouveaux châteaux qui ne soient bâtis des ruines des anciens, et qu'on ne voit guère de ces nouveaux riches paraître sur la scène, qu'on ne voie plusieurs

anciennes familles d'une probité universellement reconnue disparaître, et réduites presque à la mendicité »[102].

Les richesses ne sont que les signes extérieurs d'un rang ; elles ne devraient exister qu'en fonction de la place qu'on occupe dans la hiérarchie sociale. Etre riche n'est pas, pour ainsi dire, un titre qu'on pourrait isoler ; c'est le privilège des gens de qualité d'être riches. Que les rois joignent à la « magnanimité », la « magnificence, qui paraît dans les grands travaux consacrés à l'utilité publique, dans les ouvrages qui attirent la gloire à la nation, qui impriment du respect aux sujets et aux étrangers, et rendent immortels les noms des princes », c'est dans l'ordre des choses. Mais que vient faire ici ce bourgeois qui, devenu riche, souvent s'égale aux puissants de la terre, sans pouvoir se justifier devant Dieu, sans pouvoir montrer des titres qui l'autoriseraient à joindre les « grandes dépenses aux grands desseins ? »[103] De quel droit est-il riche ? De qui tient-il sa puissance ? A quel signe reconnaît-on que Dieu l'approuve ?

Les rois, les grands seigneurs, les hommes de qualité d'un rang moindre sont riches, chacun selon ce qu'il représente. Vouloir séparer les deux, les titres et les richesses, paraît contraire à l'ordre de la divine Providence. Car ceux qui sont ainsi *devenus* riches, c'est qu'ils ont voulu être riches. Et c'est ce qui ne saurait s'accorder avec l'esprit de l'Évangile : si l'on peut demeurer riche du moment qu'on l'est, – du moins quand on sait faire la différence des conseils et des préceptes – on ne peut en effet vouloir le devenir sans cesser d'être chrétien.

Mais qu'en sera-t-il alors de tous ceux qui, hommes d'affaires, commerçants et banquiers travaillent à être riches et s'en font un mérite, estimant que les richesses sont dues à ceux qui, plus intelligents et plus entreprenants que les autres, ont su prévoir et profiter des circonstances ? Ne seront-ce pas des intrus dans un monde où c'est à Dieu de distribuer les richesses, et non aux individus de les acquérir selon leur volonté propre ?

---

1 Arnauld. *De la fréquenle Communion.* Seconde édition. 1739, pages 748 et suiv.

2 Nicole. *Op. cit.,* pages 457 et suiv., tome XIII.

3 Pascal. *Pensées,* page 429.

4 *Ibid.,* page 559.

5 *L'Esprit de Nicole,* pages 297 et suiv.

6 Nicole. *Op. cit.,* tome IX. *Sur l'Évangile du jour de la Circoncision*.

7 *L'Esprit de Nicole,* pages 581 et suiv.

8 Nicole. *Op. cit.,* tome X, pages 202 et suiv,

9 Quesnel. *Op. cit.,* tome VI, page 108.

10 Nicole. *Op. cit.,* tome IV, page 307.

11 *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1788. 18 juin.

12 Nicole. *Op. cit.,* tome IX. *Sur l'Epîlre de la Messe de Minuit.*

13 *Ibid.,* tome II. *De la Grandeur,* chap. VI,

14 R.P. Jean Crasset, *Considérations sur les principales Actions Chrétiennes*. Éd. de 1732, pages 64 et suiv.

15 *Ibid.,* page 66.

16 *Ibid.,* page 67.

17 Croiset. *Réflexions Chrétiennes,* tome I^{er}, page IV.

18 *Ibid.,* page 13.

19 *Ibid.,* page 4.

20 *Ibid.,* page 8.

21 Bourdaloue. *Œuvres,* tome 1er, page 561.

22 Bourdaloue. *Sermon pour la Fête de Saint François de Sales*. Œuvrer. Tome II, page 562.

23 *Ibid.*

24 Houdry. *Op. cit.,* tome III, page 91.

25 *Ibid.,* tome VI, page 791. Le Père Croiset.

26 Bourdaloue, tome II, page 36

27 Bourdaloue. *Œuvres,* tome III, pages 611 et suiv.

28 Mésenguy. *Abrégé*..., tome III, page 428.

29 *Pensées* de Quesnel, page 90.

30 Bourdaloue. *Sermons,* tome I^{er}, page 323.

31 Houdry. *Op. cit.,* tome III, page 94. – Sermon manuscrit.

32 *Ibid.,* tome VIII, page 71.

33 *Nouvelles Eccléssiastiaues.* 1748. 1er octobre.

34 Griffet. *Sermons,* tome II, pages 211 et suiv.

35 Cambacérès. *Op. cit.,* tome III, page 46. – *Sermon sur la Vertu*.

36 *Ibid.,* page 18.

37 Houdry. *Op. cit.,* tome VIII, page 293 – Le P. Caussu.

38 Froger, curé de Mayet, diocèse du Mans. *Instruction de Morale, d'Agriculture et d'Économie pour les Habitants de la Campagne.* 1769, page 219.

39 *Ibid.,* page 15.

40 *Ibid.,* page 19.

41 *Ibid.,* page 248.

42 *Ibid.,* page 257.

43 Froger, pages 260 et suiv.

44 L'abbé de Bonnaire. *La Règle des Devoirs que la Nature inspire à tous les Hommes.* 1768, tome II, page 319.

45 De Beauvais. *Sermons,* tome II, page 260.

46 Toussaint. *Les Mœurs,* 4e éd., 1749, page 96.

47 Quesnel. *Op. cit.,* tome VI, page 259.

48 *Pensées de Quesnel,* page 92.

49 Réguis. *Op. cit.,* tome Ier, 1re *Dominicale,* pages 4 et suiv.

50 De Boulogne. *Op. cit.,* tome 1er, page 379.

51 Fleury. *Mœurs des Israélites et des Chrétiens.* Nouv. éd., 1766, page 57.

52 Pacaud. *Op. cit. Discours sur l'Aumône,* tome II, page 256.

53 Nicole. *Op. cit.,* tome IX. *Sur l'Evangile de la Messe de Minuit.*

54 *L'esprit de Nicole,* page 78.

55 Réguis. *Op. cit.,* tome Ier, 1re Dominicale, page 190.

56 Mésenguy. *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament*, tome Ier, page 71.

57 Bourdaloue. *Sermon sur l'Oisiveté*.

58 Cité par l'Abbé Etienne Brémont dans : *Représentation adressée à M.N... à l'occasion de son ouvrage De l'Importance des Opinions religieuses.* 1788, page 216.

59 Hyacinthe de Gasquet. *L'Usure démasquée.* 1766. Page 146.

60 Mésenguy. *Op. cit.,* tome Ier, page 72.

61 Réguis. *Op. cit.,* tome Ier, 1re *Dominiale,* pages 193 et suivi

62 Réguis. *Op cit.,* tome IV, 2e *Dominicale,* pages 511 et suiv.

63 Houdry. *Op. cit.,* tome VIII, page 71.

64 Nicole. *Op. cil.,* tome IV. *Traité de la Vigilance Chrétienne,* chap. VII.

65 L'abbé Boileau. *Pensées choisies*. Nouv. éd., 1718, pages 380 et suiv.

66 *Ibid.,* page 372.

67 Nicole. *Op. cit.*, tome IV, page 324.

68 Houdry. *Op. cit.*, tome VII, page 665. *Essais de Sermons pour la Dominicale,* 4e Dimanche de Carême, et tome VIII, page 285. *Réflexions sur le bien d'autrui.* Le Père de La Colombière.

69 *L'Art de toucher le Cœur...*, tome II, pages 242 et suiv.

70 *L'Alambic Moral.* Article : *Remède.*

71 Houdry. *Op. cit.,* tome VII, page 667. *Essais de sermons pour la Dominicale,* 4e dimanche de Carême.

72 *Ibid.,* tome VIII, page 616.

73 Griffet. *Sermons,* tome II, pages 39 et suiv.

74 *Gazelle du Commerce,* tome 11,1764,22 sept. Page 612.

75 De Boulogne. *Œuvres posthumes,* tome I^er^, page 332.

76 Le R.P.A. Touron. *De la Providence,* 1754, page 193.

77 Duguet. *Explication du livre de la Genèse,* tome IV, 1732, pages 21 et suiv.

78 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome V, pages 291 et suiv.

79 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, 2^e^ *Dominicale,* pages 345 et suiv.

80 *Ibid.,* tome III, 2^e^ *Dominicale,* page 444.

81 Champion de Pontallier. *Le Trésor du Chrétien,* tome I^er^, page 74.

82 *La Religion Chrétienne méditée dans le véritable Esprit de ses Maximes,* tome I^er^, page 294.

83 Réguis, tome IV, *3^e^ Dominicale,* page 129.

84 *La Religion Chrétienne méditée...,* tome I^er^, page 294.

85 Beauvais. *Sermons,* tome II, page 165.

86 Hyacinthe de Montargon. *Op.* cit., tome V, pages 574 et suiv.

87 Bourdaloue. *Sermon sur les Richesses.*

88 Mésenguy. *Op. cit.,* tome X, page 43.

89 Houdry. *Op. cit.,* tome V, page 529. – Le Père Cheminais. *Sermon de la Restitution.*

90 Bourdaloue. *Sermon sur le richesses.*

91 De la Rue. *Premier Sermon sur l'Aumône. Les Avocats des Pauvres,* tome II, page 342.

92 Griffet. *Sermons,* tome II, pages 125 et suiv.

93 *Mémoires de Trévoux.* Avril 1756.

94 Réguis. *Op. cit.*, tome IV, *2^e^ Dominicale*, pages 126 et suiv.

95 *Ibid.,* page 136.

96 Reguis. *Op. cit.,* tome IV, pages 130 et suiv.

97 Houdry. *Op. cit.,* tome VIII, page 301. Sermon manuscrit : *Du bon Usage des Richesses.*

98 Gros de Besplas. *Les Causes du Bonheur public...* 1774, tome II, pages 74 et suiv.

99 *Ibid.,* tome II, page 411.

100 Fontenay, 1746. *Lettres sur l'Education des Princes,* page LIV.

101 Fontenay. *Ibid.,* pages 52 et suiv.

102 J. Croiset, S.J. *Parallèle des Mœurs de ce Siècle et de la Morale de Jésus-Christ*. 3^e^ éd., tome I^er^, 1743, pages 232 et suiv.

103 Bossuet. *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*.

IV

L'Église et le Capitalisme.

§ 1. Le Commerce.

« Ceux qui entassent des biens les uns sur les autres, dit le Père Thomassin, sans fin et sans mesure ; ceux qui ajoutent toujours de nouveaux champs et de nouvelles maisons à leurs anciens héritages : ceux qui amassent des quantités extraordinaires de blé, pour le vendre quand l'occasion leur paraîtra le plus favorable ; ceux qui prêtent à usure aux pauvres, ou aux riches, pensent ne rien faire contre la raison, contre l'équité, enfin contre la Loi divine, parce qu'ils ne font tort à personne, ce leur semble, et qu'ils font bien plutôt plaisir à ceux qui sans cela tomberaient dans de grandes nécessités ». Et pourtant, continue le Père Thomassin, « c'est une injustice et une injustice qui en renferme beaucoup d'autres, qu'un seul possède tant de terres et de maisons, et pense tous les jours à en acquérir davantage, ce qui ne se peut sans en déposséder un grand nombre d'anciens possesseurs ; qu'un seul peut recueillir les fruits de toutes les terres d'un assez grand pays, et qu'il en prive une grande multitude d'hommes réduits par ce moyen à la mendicité ; qu'un seul attire dans sa maison toute la fertilité des campagnes, et force tant de gens à vivre de ses bienfaits ; qu'un seul homme veuille être le maître de la vie et de la mort d'un peuple entier... »[1]. « C'est la plus grande des injustices... puisque c'est déclarer la guerre au genre humain, et chasser plus de gens de leurs biens que la guerre ne peut faire ».

Ce sont les agissements de ces accapareurs de biens qui sont cause qu'il y a tant de pauvres. « Si personne n'acquerrait et ne possédait que ce qui est nécessaire pour son entretien et pour celui de sa famille, il n'y aurait point d'indigents par tout le monde. C'est donc cette ardeur d'acquérir de plus en plus, qui jette dans l'indigence tant de pauvres. Cette immense cupidité d'acquérir peut-elle donc être innocente, ou peut-elle n'être que médiocrement criminelle ? »

Le Père Thomassin, en dirigeant ses attaques contre les accapareurs de son temps, pourrait sembler n'avoir en vue que les excès d'une criminelle cupidité. Mais, en fait, il s'attaque à toute une classe, à « ce petit nombre des riches, qui se saisissent eux seuls de l'héritage commun du genre humain »[2], à tous ceux qui sont possédés du désir de s'enrichir. Quelque effort qu'ils fassent par ailleurs, ils risquent toujours leur salut ; et cela est vrai pour tous les « Marchands, Banquiers, Traitants et Gens d'affaires » qui exercent une profession « très dangereuse », comme le dit un écrivain du XVIII[e] siècle, en citant le Père Thomassin, « parce que l'intérêt et le désir d'amasser du bien étant l'âme de ces professions, celui qui les exerce est continuellement exposé à la tentation d'en acquérir par des voies illégitimes, lorsqu'il ne le peut par des moyens justes et permis »[3].

Il sera donc très difficile pour le chrétien d'être commerçant, sans risquer son salut. « De toutes les occupations de la vie il n'y en a presque point de plus condamnable, si on la juge selon les règles de la Religion, que celle qui est la plus ordinaire, je veux dire que celle des gens qui travaillent à gagner du bien, soit par le négoce, soit par d'autres voies honnêtes. Les moyens humainement parlant les plus légitimes de s'enrichir sont contraires, non seulement à l'esprit de l'Évangile, mais aussi aux défenses littérales de Jésus-Christ, et de ses apôtres »[4]. C'est ce que disait Bayle, dans un des *Éclaircissements* qu'on trouve à la suite de son dictionnaire. Les théologiens, il est vrai, ont recherché de plus justes mesures pour ne pas détruire le commerce. Mais il reste précisément à

savoir comment on peut être commerçant, selon l'esprit de l'Évangile. On ne fait le commerce que pour s'enrichir. Cela paraît évident ; comment donc s'enrichir, sans être en contradiction avec la loi de Dieu ?

« En effet quoique le commerce en lui-même soit innocent, il ne l'est pas dans la manière dent la plupart l'exercent. La fraude, la tromperie, le parjure, l'amour excessif du gain s'y mêlent très souvent. On est dans une disposition habituelle de préférer son intérêt à celui du prochain, de profiter de ses pertes, de son ignorance, de ses besoins ; de lui ôter le nécessaire pour se procurer l'abondance. Ceux qui vendent et ceux qui achètent ont rarement un esprit d'équité, de bonne foi, de sincérité. Tout est au-dessous du prix quand on achète ; et tout au-dessus quand on vend »[5]. C'est un Janséniste qui parle. Écoutons maintenant ce que nous dira un Jésuite. « Quand on fait un commerce chrétien, on a beaucoup de soin, d'application et de prudence dans les affaires, mais peu d'empressement : quelque laborieux qu'il soit, on ne franchit jamais les bornes que la loi de Dieu a prescrites. L'industrie y est toujours réglée selon l'esprit des maximes de l'Évangile. On tâche de profiter de tout, mais on n'abuse jamais de rien »[6]. Mais est-ce ainsi qu'agissent aujourd'hui la plupart de ceux qui s'adonnent au commerce ? « On met tout à profit, prêts, services, bienfaits, jusqu'aux fléaux mêmes dont Dieu afflige son peuple. La disette des grains qui devrait faire ouvrir les greniers, les ferme ». Ainsi chacun veut s'enrichir aux dépens des autres ; et tous les moyens semblent bons jusqu'à spéculer sur la misère publique. « Cependant on appelle cela aujourd'hui, avoir du bonheur, et de la prévoyance ; savoir l'art de faire fortune : peu s'en faut qu'on ne le regarde comme un effet de la Providence, en faveur de la plus détestable cupidité »[7].

Le commerçant chrétien met peu d'empressement dans les affaires, dit le Père jésuite. On dirait qu'il a toujours peur de s'enrichir trop vite. Aussi, n'étant guère on sûreté de conscience quand ses affaires lui rapportent trop, s'empressera-t-il de prodiguer des aumônes, pour assurer le salut de son âme.

Alors même qu'il s'en tient aux règles de la plus stricte probité, il aura toujours des scrupules, ne pouvant jamais être bien sûr d'être dans la voie qui mène au ciel. Car devenu riche, il lui sera difficile de prouver qu'il n'a pas travaillé à l'être et de montrer qu'il n'a pas préféré l'état du riche, selon le monde, à celui du pauvre, selon l'Évangile.

Mais trouve-t-on beaucoup de personnes qui mènent les affaires selon l'esprit de l'Évangile ? « Dans le négoce qui fait aujourd'hui la plus sérieuse occupation de la plupart des gens du monde, suit-on les mêmes lois, et garde-t-on fort scrupuleusement les mêmes règles ? »[8] demande le père Croiset. La réponse ne saurait être douteuse. « Est-on dans le commerce ? on veut faire fortune »[9]. « On ne pense qu'à trouver de nouveaux secrets de s'enrichir, qu'à découvrir de nouvelles routes »[10]. On veut par tous les moyens sortir de la « chrétienne médiocrité »[11]. « Le Seigneur avait béni les premiers soins, on avait de quoi vivre selon son état. Si l'on eut eu moins d'empressement et d'ardeur pour le bien, moins d'ambition de s'élever, un peu plus de modération dans ses idées, on aurait pu faire un négoce plus sûr ». Mais « on veut faire fortune, on espère qu'on aura autant de bonheur que bien d'autres qui n'ont pas commencé avec plus de fonds. On a de l'ambition, on croit avoir assez de génie. Le succès paraît peu douteux à qui est hardi. C'est une mer bien orageuse, pleine d'écueils, et fameuse par bien des naufrages ; on ne laisse pas de s'y embarquer. On compte que quand les vents seront contraires, on ira à force de rames ; et malgré la piraterie, et cent autres dangers, chacun espère d'arriver sûrement au port ».

Les ministres de l'Église, une fois de plus, lutteront contre l'esprit nouveau. Si elle est prête à bénir les efforts modérés du petit commerçant dont les entreprises ne dépassent pas les limites que leur trace la prudence humaine et chrétienne, elle ne saura que faire de ce commerçant audacieux et entreprenant, qui « veut faire une prompte fortune ». C'est un étranger dans son monde à elle, non seulement un pécheur qui brave Dieu, mais un personnage étrange et

bizarre que les prédicateurs ne sauraient pas comprendre et qui leur paraîtra même quelque peu ridicule. Écoutez le Père Croiset nous parler de « l'homme d'affaires » : « Nul homme d'affaires qui ne laisse son portrait partout où il paraît. Un air rêveur et chagrin, des yeux toujours allumés, un visage de solitaire, des manières embarrassées, et qui tacitement congédient d'abord tout ce qui ne parle pas de prêt, de change et d'intérêt ; tout cela donne droit de demander s'il y a dans le monde un état de vie plus pénible et plus austère ; ne pourrait-on pas ajouter s'il y en a un plus laborieux et plus ingrat ? »

« Le jour, dit encore le P. Croiset, en parlant des gens d'affaires, ne suffit pas pour leurs accablantes occupations, ils se refusent le repos qu'on ne refuse pas même aux esclaves. La nuit semble disputer au jour leur assiduité au travail ; le repas, le repos, tout est interrompu par les affaires : paiements, commissions, écritures ; tout tient dans une gêne, dans une servitude, qui à peine leur laisse le loisir de penser qu'ils sont Chrétiens »[12].

Il y a le mondain qui recherche les plaisirs, et l'Église le condamne. Mais elle le comprend, l'amour des plaisirs étant un vice trop naturel pour qu'il y ait lieu d'en chercher longuement les motifs. Il en est autrement de ces gens toujours empressés qui « passent leurs jours, et usent leur santé, dans une application d'esprit, dans une multiplicité d'occupations qui accablent »[13]. Comment expliquer les raisons qui les font agir ? Car, « quelle plus gênante assiduité à un bureau ? Quel travail, bon Dieu, plus opiniâtre et plus sec ; quelle contention d'esprit plus tendue, que celle des gens d'affaires... Cloués jour et nuit sur leurs livres de comptes et sur un tas de lettres et de papiers ; inaccessibles à tout autre qu'à des facteurs et à des commis ; invisibles à leurs meilleurs amis, et souvent même à leur propre famille ; toujours l'esprit bandé, toujours rêveurs ; toujours la tête remplie de projets, d'incidents, de sociétés, de nouveaux systèmes de trafic, et de banques »[14]. Voilà comment le Père Croiset nous représente les gens d'affaires qui de son temps font leur apparition dans ce monde de désœuvrés avides de plaisirs, formant un contraste étrange avec leurs

contemporains, hommes de qualité, auxquels le Père Croiset reproche leur vie molle et oisive.

« Ce n'est pas seulement à la Cour et chez les grands que cette vie d'oisiveté et de plaisir domine, dit-il ; la mollesse aujourd'hui semble distinguer tout ce qui n'est pas Artisan, tout ce qui n'est pas peuple, tout ce qui a l'esprit du monde ; on serait même mal reçu dans le monde, on y ferait une triste figure, si l'on n'y était pas oisif »[15]. « On dirait qu'il suffit d'être riche, d'avoir un rang, d'être de qualité, d'être en place, pour avoir droit de perdre le temps. L'inquiétude même où l'on est pour savoir à quoi on perdra le temps, est d'ordinaire le seul soin qui occupe ».

Le Père Croiset s'en indigne. « A voir ce qui fait aujourd'hui comme le fond des occupations ordinaires de la plupart des gens du monde, n'aurait-on pas sujet de demander s'il suffit dans le monde d'être Chrétien pour n'avoir rien à faire ; ou si la mollesse et l'inutilité de la vie ne passent pas pour un vice parmi les Chrétiens ? »[16]

Mais si le Père Croiset condamne ainsi l'oisiveté, « mère de tous les vices », ceux qui s'interdisent « jusqu'au sommeil », et usent leur « santé »[17], ne pourraient-ils pas se croire vertueux en travaillant comme ils le font ? En effet, « quelle plus laborieuse condition », « quelle vie moins oisive », que la leur ? « Une étude qui dessèche, des soins dévorants, une attention sans relâche accompagnant jusqu'aux repas, jusqu'au repos. Nul loisir pour se délasser, nul jour sans embarras, nul succès sans alarmes... invisibles la plupart du temps à tout autre qu'à des importuns, ensevelis dans un chaos d'affaires ; quel solitaire si occupé ? Et dans quel Cloître trouve-t-on une si fatigante retraite ? Non ce n'est pas la mollesse, s'exclame-t-il, ni l'oisiveté qui est le vice de ces sortes de gens ; on ne peut vivre plus durement, ni passer des jours moins tranquilles ; et si le Ciel ne se donnait qu'à de pareilles conditions, peut-être le trouverait-on à un trop haut prix ».

« Oserait-on appeler ces gens oisifs ? Les accusera-t-on de paresse ? Leur vie aura-t-elle été inutile ? » demande le Père Croiset. « Hélas ! répond-il, peut-être pour le moins autant que celle de ceux qui ne font rien, puisqu'elle ne doit pas leur servir d'avantage. Ils ne sont pas oisifs : mais Dieu doit-il leur savoir bon gré de leurs travaux ? Et des travaux éternellement infructueux, doivent-ils être comptés pour quelque chose ? »[18]

Le Dieu des chrétiens ne saura donc pas gré à ceux qui travaillent trop, des sacrifices qu'ils s'imposent. Leur vie aura été inutile comme celle de ceux qui perdent leur temps. Le mondain oisif et l'homme d'affaires toujours empressé se valent, et il pourrait sembler que s'il y avait un choix à faire, les préférences de l'Église iraient vers le premier, car elle sait mieux comment lui parler pour qu'il se convertisse, et lui, sera plus disposé à l'écouter.

Le mondain dira bien pour se justifier devant Dieu et les hommes, que « les uns naissent sujets, et les autres maîtres » ; que c'est « la Providence » qui a « fait toutes les différentes conditions », et qu'elle « autorise donc leurs privilèges... Quand on vit de son revenu, on a le droit de n'avoir rien à faire ; et c'est même, selon le monde, une preuve qu'on est de qualité, et qu'on est bien à son aise, quand on ne fait rien ». L'Église lui rappellera alors qu'il est chrétien. « C'est une preuve qu'on est de qualité, et qu'on est à son aise, dit le Père Croiset, en reprenant l'argument du mondain, mais en est-ce une qu'on est Chrétien ? La naissance fut-elle jamais un titre d'oisiveté, à qui est né pour le travail ? » Et le mondain ne sachant pas trop comment répondre, finira peut-être par se convertir. « En effet, l'oisiveté endort, dit encore le Père Croiset, mais elle ne rend pas d'abord insensibles ceux qu'elle assoupit. Il y a des intervalles de religion et de raison qui font apercevoir avec frayeur ce chaos de péchés, dans lequel la vie inutile nourrit les personnes mondaines. On a beau dissimuler, on sent la pointe des remords et l'amertume des funestes fruits de l'oisiveté »[19].

Mais qu'est-ce que pourra bien dire l'Église à celui qui précisément travaille trop ? « Quoi ! Travailler, s'interdire jusqu'au sommeil, user sa santé, s'exclame le Père Croiset, hâter même sa mort pour trop travailler, sûr que durant toute une éternité ce travail doit leur être inutile : *quid nobis profuit* ? On aura tout au plus travaillé pour les autres ; et quel chagrin, quel désespoir de n'avoir peut-être rien fait pour soi ! »[20] Mais n'est-ce pas précisément la force de celui qui sera le maître de demain de ne pas se poser la question, de ne point se demander à quoi finalement auront servi ses efforts ? Aussi, sera-t-il difficile de refaire de lui un chrétien. « Dès qu'on devient dévot, on n'est plus bon à rien »[21], pensera-t-il, et tout sera dit.

Pourtant, à considérer les choses d'un point de vue différent, n'y aurait-il pas des rapprochements à faire, quelque bizarre que cela puisse paraître, entre cet « homme d'affaires », qui travaille sans cesse, et celui qui a renoncé aux joies de la vie pour se consacrer au service de Dieu ? Vie « plus dure, plus pénible et aussi mortifiée, que celle que les plus grands serviteurs de Dieu mènent dans le cloître, ou dans le désert »[22], dit le Père Croiset, en parlant de l'existence tourmentée de la plupart des « hommes d'affaires ». Ce sont des ascètes, et quels que soient les motifs qui les font renoncer aux plaisirs du monde, il semble bien que la « gênante assiduité » qu'ils s'imposent, et jusqu'à l'opiniâtreté dent ils font preuve dans leur travail, devraient leur assurer certains avantages, aux yeux de la foi, sur les mondains qui ne travaillent pas, no fût-ce que parce qu'en travaillant comme ils le font, ils semblent bien à leur manière, se conformer à l'ordre de Dieu et expier le péché originel que l'homme du monde, oisif et jouisseur parait toujours vouloir ignorer.

Mais ce sont de fort malhonnêtes gens qui se croient tout permis, diront les prédicateurs. « L'insatiable avidité du bien, dit le Père Croiset, fait prendre de toutes mains. Pourvu qu'on fasse valoir son argent à gros intérêts, on risque jusqu'au sacré dépôt des orphelins et de la veuve »[23]. Celui qui veut s'enrichir à tout prix ne connaît point de scrupule. « La vue d'un gros gain fait bientôt

disparaître cette délicatesse de conscience, qui ne s'est nourrie que dans une chrétienne médiocrité. On veut que tout soit permis, dès qu'on veut que tout serve à notre fortune »[24]. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. Ces « hommes d'affaires » pourront être de très « honnêtes gens », ils voudront même l'être, et aimeront à se l'entendre dire.

Reste toutefois qu'ils ne pensent qu'à s'élever et à amasser de l'argent. Et c'est ce que l'Église ne saurait leur pardonner. « Dieu qui dans les Livres Saints ne cesse de nous inspirer du mépris pour les richesses, Dieu qui par des comparaisons effrayantes nous en montre les suites funestes, Dieu qui déclare que la cupidité, premier mobile des grandes entreprises de commerce, est la source de tous les maux, n'a pas fait l'homme pour élever des masses d'argent, et les faire ensuite circuler à la gloire du commerce et de l'État ; il a créé les individus, ainsi que les sociétés, pour sa propre gloire »[25].

Voici ce que dira, peu d'années avant la Révolution, un écrivain du temps. Mais est-il bien sûr qu'il en soit ainsi, et ce commerçant entreprenant ne croira-t-il pas en s'enrichissant avoir augmenté la prospérité du pays et avoir travaillé à la gloire de Dieu, qui pour lui précisément se confondra avec celles du commerce et de l'État ? C'est l'esprit de commerce qui rend les pays florissants, répétera-t-il. « Pour en être pénétré, on n'a qu'à comparer l'état de certaines contrées qui n'ont ni négoce, ni industrie, avec l'état des Provinces où l'esprit de Commerce fait fleurir l'Agriculture, et anime tous les arts. On ne verra, d'un côté que des mœurs à demi-sauvages, une inertie générale, des talents méconnus, une misère universelle avec les vices qui en sont la suite, des impôts très légers et d'un recouvrement fort difficile. On verra de l'autre, une activité prodigieuse, une population qui va toujours croissant, des mœurs civilisées dans toutes les classes des citoyens, une industrie qui de toutes parts multiplie les capitaux, des secours immenses et toujours renaissants fournis aux besoins de l'État, d'un recouvrement aisé, et allant même quelquefois au-devant de la demande »[26].

Et que lui répondra le chrétien, une fois que la discussion sera engagée sur ce nouveau terrain ?

« L'honnête et l'heureuse médiocrité se peut trouver dans un peuple de cultivateurs, mais on la chercherait vainement dans nos villes de commerce. Car, qu'y voit-on ? On voit à côté d'un riche surchargé d'abondance, une foule d'artisans rassemblés, et presque entassés dans un atelier, pressés, couverts de sueur et de haillons, réduits à périr de misère et de faim par mille accidents aussi fréquents qu'inévitables, par la mort du Négociant, qui fait de leurs bras l'instrument de son opulence ; par des banqueroutes, par la guerre... »[27]

Ce n'étaient pas choses bonnes à dire, alors que le capitalisme commençait à se développer, et le problème tel qu'il devait se poser pour l'Église était tout autre. De quoi s'agissait-il donc ? De faire agréer le gros commerçant par le Dieu des chrétiens, de montrer qu'en remplissant sa mission, il suivait sa vocation, vocation prévue par la divine Providence de tous temps, et ainsi de sanctifier les devoirs de son état.

Dieu, nous le savons, « a disposé de toute éternité », de la vocation d'un chacun, « ayant destiné les uns pour les Cloîtres, les autres pour le monde, ceux-ci pour l'Église, ceux-là pour le mariage, les uns pour la robe, les autres pour l'armée, ceux-ci pour des charges et des emplois honorables, ceux-là pour le négoce et des professions mécaniques »[28].

Mais, il pourrait paraître que ce gros commerçant des temps modernes n'eût pas reçu de vocation, que la profession qu'il exerce le plaçât quelque part, en dehors de l'ordre établi par la divine Providence. Pourtant lui aussi, a conscience qu'il a certains devoirs à remplir. Il établira des valeurs, il distinguera ceux qui font bien leurs affaires des autres qui n'ont pas réussi, il s'imposera un certain train de vie, il créera un ordre nouveau, il se fera *sa* morale, il se formera un idéal de lui-même et de sa mission ici-bas, un idéal qui sera le sien. Mais que peut-il être autre chose qu'un profane ?

« Dieu prend plaisir de confondre les desseins de ces téméraires ambitieux qui veulent élever leur fortune jusqu'aux nues, dit le Père Croiset. Un coup de vent fait échouer à la vue du port ; une petite pierre renverse, détruit ce précieux colosse »[29]. Le Dieu des Chrétiens décidément n'aime pas les gros commerçants. « Je vous effraierais peut-être..., écrit en 1774, l'abbé Liger, si je vous rapportais ce que les PP, et particulièrement saint Grégoire ont avancé sur les dangers du commerce... ; tout ce qu'ils ont dit de cet état qu'ils regardaient comme le dernier dans l'ordre du salut »[30]. L'état du commerçant : le dernier dans l'ordre du salut ? Le grand commerçant ne saurait s'en émouvoir. Il est sûr de lui-même ; il connaît ses mérites ; il sait ce qu'il se doit. Il est sorti de cette « chrétienne médiocrité », tant prônée par les ministres du Seigneur ; il en est fier et méprise ceux qui y sont restés. « Qu'on ne juge pas des hommes supérieurs et distingués dans cette prolessien, dira-t-il, en parlant du commerce, par ceux qui en sont les artisans, et qui accoutumés à suivre des détails, sans cesse renaissants comme les besoins, sont condamnés à vivre dans un espace étroit, où l'ignorance les renferme, et n'ont pas même les connaissances d'usage les plus essentiels ».

Lui, il voit les choses en grand, et méprise ceux qui s'en tiennent aux « petits devoirs », qui pourtant consciencieusement remplis assurent le salut des chrétiens. « Incapables d'étendre leurs vues, d'apercevoir d'autres causes que le bonheur ou la fatalité, n'ayant que l'exemple d'autrui pour rendre raison de leur conduite, ils rampent, travaillent, obéissent et font toute leur vie un nombre nécessaire et peu honoré ». Ce sont gens éternellement médiocres, qui resteront toujours dans l'état que Dieu leur a assigné, tandis que lui il monte et atteint au faîte des grandeurs. Aussi les méprise-t-il profondément et a-t-il bien soin d'empêcher qu'on ne le confonde dans la masse des médiocres, des petits commerçants, qui lui semblent déshonorer la belle et grande profession du commerce. « Mais jugera-t-on, dans un État, dira-t-il, de l'espèce d'or ou

d'argent et de la beauté du coin, par cette monnaie vile et pesante, jetée au peuple pour ses besoins et qui n'est pas faite pour porter l'image du prince ? »

Lui, il ne sera pas de ceux qui ne sont bons qu'à faire masse. Il est quelqu'un, il est né pour commander aux autres, et étendre sa domination sur le monde entier.

« Le commerçant dont je parle, lisons-nous dans un discours présenté à l'Académie des Belles-Lettres de Marseille en 1755, et dent l'état n'exclut, ni la noblesse la plus ancienne, ni celle des sentiments, est celui, qui, supérieur aux autres par ses vues, son génie et ses entreprises, augmente par sa fortune les richesses de l'État. Il est citoyen, voyageur, politique, homme de lettres et de société, et il peut prétendre à toutes les places que les talents doivent remplir. Tandis que ses vaisseaux chargés de nos denrées et des ouvrages de nos manufactures, vont chercher les productions des climats les plus éloignés, il a partout ses ministres qui le servent, qui l'avertissent, exécutent pour lui. Ses courriers portent ses ordres dans toutes les places de l'Europe et son nom, sur un papier circulant, fait rouler et multiplier les fonds qu'il veut transporter, ou répandre. Il ordonne, il recommande, il protège »[31].

Voilà le maître des temps nouveaux. L'Église n'a pas su le reconnaître. Tout ce qu'elle pouvait d'ailleurs lui accorder n'eût été qu'une simple tolérance ? Elle accepterait qu'il fût riche, sans trop se soucier de savoir comment il l'est devenu. Pour lui assurer son salut, elle s'empresserait de lui indiquer exactement ce que de ses richesses il pourra garder pour lui-même, et ce qu'il devra donner aux pauvres, étant bien entendu que l'aumône seule sera méritoire. Le commerçant qui sait ce qu'il se doit, pourra-t-il s'en contenter ? Voudra-t-il d'un Dieu, qui loin de se réjouir de sa prospérité, n'aurait toujours à cœur que de le mettre en garde contre des dangers qu'il aura encourus en faisant fortune. Il sera tout disposé à dire que non seulement la divinité n'a rien à lui pardonner, mais encore qu'elle ne peut que l'approuver, car en s'enrichissant, il a travaillé au développement de l'industrie et du commerce, et

par conséquant à celui du bien-être général, ce qui ne peut que lui mériter l'approbation du maître du monde. Ainsi, sur ce point comme sur tant d'autres, il y aura malentendu entre le bourgeois et l'Église, qui quoi qu'il puisse avancer pour sa défense, ne pourra que lui répéter que « l'empressement pour les affaires temporelles qui ont pour but de s'élever et de s'établir dans le monde »[32], n'est pas ce qui convient au chrétien, et qui continuera à lancer l'anathème contre ceux qui s'enrichissent.

Comment donc concilier les deux points de vue ? Ce commerçant qui connaît ses mérites, et sait ce que la société lui doit, ne pourra toujours que se réclamer d'un droit profane, et l'ordre qu'il instituera ici-bas n'aura rien de divin. Qu'a-t-il qu'il ne doive à lui-même ; à son travail que le Père Croiset trouvait excessif, à son ambition que l'Église condamne ?

§ 2. La Banque.

« Montez, mes frères, s'exclame un prédicateur, montez sur les lieux qui dominent vos villes, et de là jetez un coup d'œil sur tous ceux qui les habitent. Hélas ! Que n'y verrez-vous pas ! Vous apercevrez des hommes qui se remuent, qui s'agitent, qui roulent de grands projets, qui se parlent, qui se visitent, et qui traitent de toutes les affaires, excepté celle du salut »[33]. Mais si les hommes avaient pensé au salut auraient-ils du tout bâti et remué « de grands projets » ? C'est une question que les enfants du siècle semblent avoir souvent soulevée, et voici ce que leur répondent les philosophes. Le commerce est « contraire aux buts d'une religion, dent le fondateur prononce l'anathème contre les riches et les exclut du royaume des deux. Toute industrie est également interdite à des chrétiens parfaits, qui mènent une vie provisoire sur la terre, et qui ne doivent jamais s'occuper du lendemain »[34]. En effet, quelle peut être « l'industrie d'un peuple à qui l'on répète tous les jours que son Dieu veut qu'il prie, qu'il s'afflige, qu'il vive dans la crainte, qu'il gémisse sans cesse ? »[35]

Disons pourtant qu'il serait faux de considérer la religion chrétienne comme ayant fait une guerre ouverte à l'industrialisme et au commercialisme modernes. La religion chrétienne s'adresse à l'individu, et no considère tout système économique que par rapport à l'âme humaine. Ainsi, quand elle reproche au commerçant d'être possédé d'un trop grand désir des richesses, et par là de perdre son âme, elle ne s'attaque pas au commerce et ne prétend rien régler dans ce domaine. Parfois, il est vrai, il pourrait en paraître autrement, et voici la question que soulève un théologien en parlant des Saints Pères : « Ne semblent-ils pas plutôt en plusieurs endroits dans leurs ouvrages condamner le commerce comme illicite, en sorte que leurs paroles ont besoin d'une explication bien favorable pour être reçues ? »[36] Mais d'abord rien n'empêche d'expliquer leurs paroles de cette façon, et même certaines nécessités y poussent ; et ensuite ils parlent une langue sacrée qui no peut se traduire, sans plus, en un idiome profane.

Le gros commerçant continuera donc à agir comme par le passé. Il voudra s'enrichir par son commerce et faire fortune. S'il est resté chrétien, il pourra, il est vrai, avoir des scrupules, et ne trouvant pas dans l'enseignement de l'Église, de consécration pour des valeurs qui sont les siennes, il devra rechercher l'appui moral, dent il a besoin pour s'affirmer et faire valoir ses droits, chez d'autres qui, mieux que les « théologiens », savent apprécier les bienfaits du commerce. Mais enfin, s'il y a opposition entre le prêtre et le gros commerçant, il s'agit plutôt d'un conflit latent que d'une guerre ouverte.

Il en serait tout autrement, si au lieu de s'attaquer à la « cupidité » du commerçant, ou de lui montrer d'une façon générale les « dangers » que comporte l'exercice de sa profession, l'Église s'élevait contre telle pratique économique en particulier. Si par exemple elle voulait interdire à l'industriel, l'emploi de machines, ou au capitaliste, tel placement de ses fonds, le conflit pourrait devenir aigu. Il ne suffirait alors plus au « riche » de modérer sa cupidité, de prodiguer des aumônes, de travailler moins et de penser davantage

au salut, il faudrait qu'il prit une décision claire et nette, soit qu'il voulût continuer les pratiques qui lui paraissent admissibles, ou même nécessaires, soit qu'il préférât obéir à Dieu, pour ne pas risquer l'enfer.

Notre supposition paraît peut être au premier abord bien absurde. Ce que l'Église combat, ce sont les « riches », c'est leur attachement aux biens terrestres, leur avarice, leur ambition. Or peu importe en somme sous quelle forme les péchés des riches se manifestent ; c'est le désir même des richesses qu'il faut combattre, le péché et ses divers travestissements. Le gros commerçant, l'industriel, le banquier, le capitaliste qui vit de ses rentes : tous, ils sont des pécheurs, d'abord parce qu'hommes, ensuite parce qu'exerçant une profession « très dangereuse », nous le savons, pour le salut. Mais enfin, c'est tout, et on ne voit pas trop ce qui pourrait pousser le prêtre à entrer avec l'homme d'affaires dans de plus amples détails sur les méthodes que celui-ci emploie dans l'exercice de sa profession ; car nécessairement, cela devrait mener à envisager toutes sortes de questions épineuses, en fait de commerce et de banque, auxquelles les théologiens, c'est du moins ce que les gens d'affaires prétendent, ne comprennent rien.

Pourtant, il y a une question « d'ordre pratique » dans laquelle l'Église a nettement pris position : elle interdit le prêt à intérêt, et sur cette interdiction s'est engagée une longue discussion qui a dressé l'une contre l'autre l'Église et la nouvelle bourgeoisie, et au cours de laquelle on a touché toutes les questions que devait soulever l'antagonisme fondamental et irrémédiable de deux puissances, de deux esprits qui ne pouvaient se concilier l'un avec l'autre.

« Jamais l'usure n'est sans larcin, dit un prêtre missionnaire dans un livre intitulé : *La Guerre aux Vices,* parce qu'elle en est une espèce et qu'elle en provient, comme le ruisseau de sa source. Ainsi tous les usuriers ne sont que des larrons mitigés qui dérobent plus finement et plus lentement que les autres, mais qui n'en sont pas pour cela moins nuisibles, ni moins blâmables. « Gela paraît, continue l'auteur, en ce que l'usurier est un larron couvert, qui ne prête

son argent et ses marchandises que pour en tirer un intérêt injuste par-dessus la valeur des marchandises ou de la somme qu'il a prêtée »[37].

Comme on l'aura déjà deviné, en lisant le passage que nous venons de citer, celui qui prête de l'argent à intérêt, quelque soit le taux, est un usurier, et par conséquent « un larron mitigé ». Et en effet c'est ainsi qu'en ont décidé les savants théologiens de la Sorbonne. « En Sorbonne, on regarde comme usuraire tout ce qu'on exige au delà du capital, en vertu d'un simple prêt », et « on tient comme une doctrine constante, que c'est dans l'exaction de cet excédent que consiste le vice de l'usure »[38]. On exige « plus que la chose ne vaut : *plus exigit quam res valet* ». Et voilà pourquoi le prêt à intérêt doit être interdit. Pour « le prêt de cent écus », les usuriers « en exigent cent et cinq, quoique cent écus ne vaillent que cent écus... ces cinq écus de surplus sont donc le prix de l'injustice »[39].

Voilà donc ce que c'est que l'usure, « ce vice détesté de Dieu », et « condamné par l'Église »[40]. C'est « un profit. Quel que soit ce profit, quelqu'en soit la nature ou la qualité, de qui que ce soit qu'on le perçoive ; dès lors qu'il provient d'un simple prêt à jour, c'est une usure... Tout ce qui accroît le capital, de quelle quantité et qualité qu'il soit, de quelle main qu'on le reçoive, quel que soit l'état de l'emprunteur, et l'effet de l'emprunt : l'emprunt, c'est une usure »[41]. Et vouloir, dit un théologien, plaider en faveur de « cette hydre monstrueuse, que l'Église a frappée si souvent de ses foudres, et dent les têtes sans cesse renaissantes présentent une gueule horriblement béante, toujours prête à dévorer la substance d'autrui, et à s'abreuver du sang des pauvres pour s'en engraisser : n'est-ce pas se déclarer les défenseurs de la cupidité, les destructeurs de la charité, les ennemis de la justice ? »[42]

Ainsi, tandis que celui qui fait du commerce ne devra pas désespérer de son salut, l'usurier semble être condamné d'avance. « Car quoique dans le négoce il y a beaucoup de dangers, dit un théologien, et que la conscience s'y trouve souvent engagée par un désir déréglé du gain, comme le dit saint Augustin... ;

cependant, comme le reconnaît le même Père, on peut trafiquer d'une manière innocente, et sans blesser la loi de Dieu. Car l'avarice, la fraude, le mensonge, le désir déréglé du gain, peuvent être les vices des particuliers qui font profession du commerce ; mais ce ne sont point des vices attachés au commerce même ». « Il n'en est pas du prêt à intérêt, comme du négoce, continue l'auteur que nous venons de citer. Le prêt à intérêt est vicieux par lui-même, au lieu que le négoce, innocent par lui-même, ne devient criminel que par l'injustice de ceux qui ne l'exercent pas d'une manière conforme à la loi de Dieu »[43]. Ainsi, alors que la profession du commerce, encore qu'elle « soit dangereuse, ... n'est pas cependant criminelle »[44], ceux qui prêtent à intérêt sont de vrais criminels.

Devant les anathèmes que lancent les théologiens, les enfants du siècle sont saisis de quelque étonnement. En effet, il y a tant de gens qui prêtent à intérêt, et parmi eux, des personnages fort honorables. « On peut dire avec douleur, s'exclame le Père Hyacinthe de Gasquet, que cette erreur est devenue aujourd'hui comme la dominante dans tous les pays, chez tous les peuples, dans toutes les conditions, avec cette seule différence, que les uns la couvrent sous des voiles, et que les autres l'enseignent ou la pratiquent à découvert »[45]. « Mais serait il donc possible que cela fût, demanderont à leur tour les profanes, et qu'une profession aussi condamnable eût pu s'établir dans le christianisme, sans que personne eût songé à arrêter le cours de l'injustice ? Comment peut-il se faire qu'une foule de chrétiens adoptent sans inquiétude et sans remords, les opérations du commerce relatives aux crédits et aux prêts à jour, et qu'ils en fassent la base de leur trafic ? Comment dans ce nombre infini de Chrétiens, qui ont embrassé le parti du commerce, ne s'en est-il pas trouvé un seul qui ait résisté au torrent de l'exemple, un seul qui ait aperçu l'iniquité, et l'ait fait reconnaître aux autres ? »[46]

Cela paraît fort étonnant et pourrait faire douter que le prêt à intérêt fût un crime aussi détestable que les théologiens le prétendent. « En effet, dans l'esprit

de qui tombera-t-il jamais, que Dieu traite de crime détestable, un gain modéré que je tire de mon argent propre, qui profite beaucoup à mon prochain ? » Et il en appellera « à tous les gens de bon sens »[47].

Il faudra donc discuter avec les gens de « bon sens » et voici ce que les « théologiens » avanceront pour montrer qu'en effet le prêt à intérêt est injuste et contraire à la droite raison : « Nous assurons, diront-ils, que l'argent est infécond de sa nature, n'étant autre chose par l'institution des hommes, qu'un signe de convention représentatif des biens de la vie ». L'argent infécond ? Des capitalistes ne sauraient l'admettre. « Un capital de cinquante mille livres est généralement regardé comme égal au moins à une maison, à une terre estimée à ce même prix, et il produit d'ordinaire davantage », dans des mains industrieuses. L'argent est encore moins stérile qu'un champ, qui, n'étant pas cultivé, ruine son propriétaire par les charges ou impôts dont il est chargé... »[48] Et voici la question résolue. En effet, « pour savoir si l'on peut retirer le prix du louage de son argent... tout se réduit à examiner si l'argent peut servir à celui qui le prend à louage, c'est-à-dire, qui l'emprunte ». Or, cela ne saurait faire de doute pour personne. « Lorsque l'argent donne le nécessaire physique, l'agréable, le superflu, la considération, les distinctions, la faveur, la noblesse, les dignités, les titres, que sais-je ? Lorsque avec de l'argent, on aura des opinions, des suffrages, des généraux, des armées, des provinces et des peuples : lorsque sa balance devient celle de la terre, et donne l'équilibre à toute l'Europe, faudra-t-il s'arrêter à faire voir que sa possession est utile ? »[49] Résumons donc : « Il faut, ou décider que l'argent est un fonds stérile et mort, qui, ne produisant rien par sa nature, ne peut, dans aucun cas, donner des intérêts ; ou bien, il faut décider que c'est un effet utile, qui représente tous les autres, et qui peut se louer comme se vendre. Il n'y a pas de milieu »[50].

Mais si l'argent rapporte, ce n'est toujours qu'en vertu du travail de celui qui l'emploie, diront les théologiens. « N'est-il pas vrai, lit-on dans les *Conférences Ecclésiastiques de Paris,* que le profit qu'en tire ce marchand plus aisément

qu'un autre, doit être uniquement attribué à son travail et à son industrie, sur lesquels celui qui prête n'a aucun droit ?.... Chacun doit profiter du sien, y lit-on plus loin, et personne ne doit s'attribuer ce qui provient du bien d'autrui ; ainsi, dès que l'argent n'appartient qu'à celui à qui il est prêté, et que lui seul doit en répondre, c'est lui seul aussi qui doit en profiter ; autrement il n'y a plus de justice »[51].

Mais le profane n'est guère convaincu par de pareils arguments, qu'il désignera comme scolastiques. Comment, c'est celui qui emprunte mon argent, qui serait le seul à en profiter ? dira-t-il. « J'ai une famille à entretenir, et je ne puis le faire que par l'intérêt de mon capital. Je le confie à un Marchand qui en tire vingt ou trente pour cent par an. Mes intérêts montent à deux ou trois cents écus. Je les lui laisse. C'est-à-dire que je donne annuellement à un Marchand, qui nage dans l'abondance, une somme sur laquelle est fondée la subsistance de moi et des miens. Cela est-il plausible, cela est-il même licite ? Voilà néanmoins où nous mènent ceux qui proscrivent tout intérêt »[52].

Ne faut-il pas en effet faire une différence, selon que celui qui emprunte est riche ou qu'il s'agit d'un pauvre, auquel je prête quelque argent pour le tirer d'embarras ? C'est du moins ce que prétendent les « défenseurs de l'usure ».

« Il faut distinguer, disent-ils, deux sortes de prêts ; le prêt simple, et le prêt composé ; ou le prêt subsidiaire, et le prêt lucratif, qu'ils appellent encore prêt de consomption et prêt d'augment. Le prêt simple, subsidiaire et de consomption, est celui par lequel on subvient aux nécessités actuelles du pauvre, qui doit en consommer la matière physiquement ; comme lorsqu'on lui prête du blé, du pain, des légumes pour le manger, ou du vin pour le boire, ou de l'argent pour acheter ces denrées dont il a besoin pour vivre. Le prêt composé, lucratif et d'augment, est celui par lequel on donne le moyen au riche ou à l'aisé, d'augmenter son bien, soit par l'acquisition de quelque immeuble, soit par le commerce, soit par quelque autre voie. Le premier prêt,

ajoutent-ils, est un prêt de charité, qui doit être gratuit, parce qu'il est stérile, et ne peut rien produire ; mais le second est un prêt de commerce, dent il est permis et même juste de retirer du profit, parce qu'il en produit à l'emprunteur »[53].

« Nous voici donc enfin au gros nœud de l'affaire », comme le dit un auteur dans un écrit publié en 1730. Il s'agit de savoir si ce qui serait injuste envers le pauvre, le serait également lorsqu'il s'agit d'un riche négociant, « s'il est contre la loi naturelle de tirer quelque profit d'un riche négociant, d'un homme qui est à son aise, lorsqu'on lui donne de l'argent à rente rachetable des deux parts pour négocier ou pour acheter des terres, des maisons, etc., et pour augmenter ainsi son bien »[54].

Voici comment la raison plaide la cause du prêt à intérêt et s'érige contre le commandement de Dieu : « Mais pourquoi Dieu empêche-t-il de tirer profit de ce que l'on prête ? C'est une chose si juste et si utile au public. N'est-ce pas de l'équité naturelle, que celui qui se sert de notre bien, nous en fasse récompense ?... Il n'y a point d'apparence que Dieu défende un contrat qui ne fait point de mal, et qui produit tant de bien »[55]. Pourvu que le taux de l'intérêt soit modéré, il semble que tout soit en ordre et il faut « avouer, concède l'auteur que nous venons de citer, qu'à ne suivre que les lumières de l'esprit humain, il est difficile de ne se pas égarer », avec ceux qui n'abusent pas du prêt à intérêt, « et de ne pas se laisser surprendre aux apparences d'équité qui semblent excuser ce qu'ils pratiquent »[56]. Mais nous savons aussi que dans « l'état de la nature corrompue la seule raison n'est presque point capable » de distinguer le juste de l'injuste ; sa vue est trop faible et trop courte : elle découvre bien l'injustice des grosses Usures qui accablent et tuent le prochain ; mais non pas facilement celle des petites et des médiocres qui accommodent ou qui n'incommodent point notablement ceux qui empruntent, et qui sont couvertes d'une apparence et d'une fausse teinture de justice »[57].

Ainsi, à ne prendre pour guide que l'esprit humain, on court risque de s'égarer dans le labyrinthe de l'usure. Il faut donc que la foi vienne au secours de la raison. « Que les Philosophes ne trouvent pas mauvais, si à l'égard des Usures modérées, je défère peu au jugement de la raison », dit l'auteur du *Traité de l'Usure*. Le « plus court et le plus sûr est de se rendre d'abord disciple de la Foi »[58]. « Ce n'est point à nous à interpréter les Arrêts de Dieu ; c'est à lui à nous imposer des Lois, et il ne nous reste que la gloire de l'obéissance »[59]. C'est pourquoi il faut se méfier des « discours trompeurs de la raison », et bien se garder de « succomber à la tentation ». Car, si nous nous laissions convaincre par ceux qui défendent l'usure et que « nous portions la main à ce gain illégitime, il nous serait aussi funeste que le fruit défendu le fut à Eve ; il nous ferait perdre la vie et le Paradis »[60].

Ainsi il semble bien qu'il ne reste plus au chrétien que de se soumettre, ainsi qu'il est prescrit à la raison humaine, dès qu'elle se trouve en face d'un mystère. Mais s'agit-il bien dans l'affaire de l'usure d'un mystère, tel que « le péché originel, ou l'Incarnation ? »[61] Le problème du prêt à intérêt tel que le pose l'Église, est d'ordre moral, écrit l'auteur du *Traité des Prêts de Commerce.* Et « il y a cette différence essentielle entre les dogmes et la Morale, que dans les dogmes, la raison ne doit être consultée que pour s'assurer de la réalité de la Révélation ; et lorsqu'elle est une fois convaincue que Dieu a parlé, il lui est ordonné de s'arrêter, pour lui faire le sacrifice de ses lumières, et croire aveuglément tout ce qu'il dit, quelqu'obscurité, quelque difficulté qu'il y ait à surmonter. Mais les préceptes de morale n'étant que les principes de la lumière naturelle que Dieu avait départis à tous les hommes, il n'y en a point dent la raison ne soit à portée de reconnaître la justice »[62].

Voilà ce que disait en 1731, un théologien, citant l'abbé Fleury. Et les profanes lui donneront raison, ne pouvant rien trouver de mystérieux dans des questions qui concernent le commerce. En effet, « ici, ma raison ne suffit-elle pas, demande l'auteur de la *Lettre à l'Archevêque de Lyon.* Dans les mystères de

ma religion, sans doute on peut exiger que je la sacrifie... mais dans un acte purement humain... pourrait-elle m'égarer ? »[63]

C'est donc le bon sens qui devra décider s'il est permis de prêter à intérêt ou non. Mais c'est précisément ce que ceux qui sont hostiles à tout compromis ne veulent pas admettre. « Appeler à tous les gens de bon sens pour juger si une chose que Dieu défend est détestable et digne des châtiments éternels, dit un écrivain orthodoxe, c'est méconnaître la sainteté de Dieu, son autorité sur nous, affecter d'ignorer sa conduite, telle que la Sainte Écriture nous l'apprend, et vouloir rendre ce qu'on appelle aujourd'hui *gens de bons sens*, juges de ses jugements ; ce qui ne se peut sans blasphème. Car si on excepte certains péchés criminels en eux-mêmes, parce qu'ils outragent Dieu directement, comme le blasphème, qu'est-ce qui fait la malice ordinaire du péché, et qui attire à tous les mortels la damnation éternelle ? Est-ce l'action en elle-même ou la défense de la faire ? » Et pour prouver qu'il suffit que Dieu ait interdit telle action pour que celui qui l'a fait commette un péché, l'auteur citera l'histoire de la chute du premier homme. « Qu'on donne aux gens de bon sens à décider, quel grand mal il y a de manger dans un jardin plutôt d'un fruit que d'un autre ; et s'il y a là de quoi attirer la malédiction sur une postérité aussi nombreuse, et creuser sous ses pieds un horrible enfer pour toute une éternité. Dieu veut être obéi », et cela suffit. « Quand donc l'Usure ou le Prêt à intérêt, conclut-il, n'aurait autre chose contre lui que la défense du Seigneur, c'en est assez pour le dire une chose *détestable*... Vouloir mettre pour cela en doute la justice de Dieu, c'est une impiété et un horrible blasphème. Et c'est où conduit l'esprit, l'égoïsme philosophique qui rapporte tout à soi-même »[64].

Dieu veut être obéi. Toute la question se réduirait donc à connaître sa volonté. « Est-il vrai qu'il ait commandé, qu'il ait défendu ? C'est le seul objet légitime de nos recherches : un précepte une fois constant, notre unique partage est la soumission aveugle »[65]. « Nous devons pratiquer ce que la loi de Dieu ordonne, nous abstenir de ce qu'elle défend, parce qu'il est le maître et le

Seigneur. *Ego Dominus*. Si nous ne voyons pas la raison d'une ordonnance, il faut toujours lui obéir. *Ego Dominus* ». « Dieu a parlé, Dieu nous commande, tout est dit pour un homme qui n'est pas sans religion ». « Dieu parle. Il faut se taire ou se déclarer athée »[66].

Mais Dieu sera-t-il obéi ? Ceux qui parlent en son nom ne semblent guère en être sûrs. « C'est qu'avides d'acquérir, les négociants refusent de marcher dans les sentiers étroits de la justice, qui les conduirait à la vie éternelle : c'est qu'ils se livrent aux saillies de la cupidité »[67]. Aussi « affectés seulement par les objets sensibles, aveuglés par l'amour désordonné des biens caducs et périssables ; ces objets spirituels, des intérêts éternels les touchent peu. Ils n'en continueront pas moins leurs prêts usuraires, dominés des mêmes sentiments que les avares Pharisiens... La multitude prodigieuse des réprouvés les suivra dans cette route battue ; et tous nos efforts n'aboutiront qu'à les rendre sans excuse, qu'à garantir le petit nombre de la contagion de leurs mauvais exemples, qu'à justifier les enseignements de la saine morale, de même que les décrets de la divine justice, sur la damnation éternelle de tant de prévaricateurs, qui auront refusé d'en suivre les préceptes »[68].

La longue lutte engagée entre l'Église et l'esprit nouveau semble se concentrer sur un seul point. On avait discuté les mystères ; mais que finalement les uns se soient décidés à croire ce que l'esprit humain ne peut comprendre ou qu'ils aient déclaré se contenter de ce que la raison nous fait connaître, leurs intérêts temporels n'étaient pas engagés, et la discussion pouvait se continuer indéfiniment. De même on s'était trouvé en désaccord sur des questions de morale ; mais là aussi la plupart du temps les intérêts temporels et telle conviction se rapportant à l'ensemble de la vie ne s'affrontaient pas directement. « L'Évangile vous défend-il de veiller à la conservation de vos biens, et de travailler même à les accroître, par des voies permises ? L'Évangile condamne-t-il le soin de pourvoir à votre famille, de placer vos enfants, de recueillir les fruits de vos terres, de soutenir même votre

dignité avec honneur, et selon les règles de la justice ? »« Nullement, répond le Père Jésuite, il condamne seulement l'excès, la cupidité, et le trop grand empressement »[69]. Voilà qui. devait en somme laisser beaucoup de marge, surtout quand on sait bien faire la différence des conseils et des préceptes. Le chrétien pourra modérer son zèle, sans devoir abandonner ses affaires, et son négoce pourra continuer comme par le passé. Il pensera davantage à la mort. Il oubliera moins l'importante affaire du salut ; mais s'il a changé lui-même à certains égards rien ne sera changé à la marche de ses affaires, qui continueront à être réglées par un ensemble de considérations « pratiques », lesquelles étant d'ordre tout profane, ne semblent pas devoir, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, intéresser la divinité chrétienne qui ne peut connaître tous ces détails.

Tant qu'il en sera ainsi, tout semble encore pouvoir s'arranger, et l'homme et le chrétien paraissent également y trouver leur avantage, le premier pour cette vie-ci, le second pour l'autre. Mais tout est mis en question du moment que l'Église, se départissant d'une sage réserve, ne s'adresse pas à l'âme du commerçant seulement, mais à l'être profane qui fait des affaires, achète à bon marché et vend plus cher, et dresse ses bilans de fin d'année. Dieu devra alors changer de langage ; au lieu de parler mystères, il devra se servir de l'idiome des commerçants. Et c'est précisément ce que ceux-ci admettront difficilement, estimant que pour parler affaires, il faut des connaissances très spéciales qui ne s'acquièrent que par la pratique.

Cela serait-il vrai, est-ce à Dieu de s'accommoder aux besoins des hommes, ou n'est-ce pas plutôt aux hommes de se conformer à la volonté de Dieu ? Mais les commerçants peuvent-ils prétendre à des privilèges qui les exempteraient de l'obéissance que tout chrétien doit à l'autorité divine ? Ils tâcheront d'expliquer aux « théologiens » que « le prêt à intérêt est avantageux au commerce ». « Il faut examiner avant toutes choses, leur répondront ceux-ci, ce que Dieu permet, et ce que Dieu défend ; le prochain n'étant pas l'unique et le premier objet que nous devions envisager. Ainsi l'intérêt ne doit pas être permis, parce

qu'il entretient le négoce et favorise l'ardeur que les Marchands ont de devenir riches. On doit être persuadé, que ce n'est pas la Loi de Dieu qui doit s'accommoder aux besoins et aux commodités du négoce, mais que la conduite que les Chrétiens doivent tenir dans le négoce, doit être réglée sur la loi de Dieu »[70]. Ou bien les commerçants se réclameraient-ils d'un droit acquis ? « Depuis quand, répondront les théologiens, l'ont-ils acquis contre les décisions expresses de l'Église, épouse de Jésus-Christ, à qui la puissance souveraine a été donnée sous le Ciel dent le royaume est éternel, et à qui tous les peuples et les Rois de la terre doivent obéir avec soumission ? »[71]

Un théologien que nous avons cité plus haut, compare le prêt à intérêt au fruit défendu. Adam a désobéi une première fois, et les capitalistes semblent tout disposés à en faire autant. Dieu les met à l'épreuve. Les « raisonnements sont inutiles ; il faut obéir ou cesser d'être chrétiens »[72]. La question est nettement posée. Peu importe alors de quelle manière on peut interpréter la parole de Dieu, et si certains théologiens ont essayé d'en diminuer la portée. Car n'est-il pas évident que ce qui fait la gravité du problème, c'est qu'il met en question si Dieu a pu du tout se dresser contre telle pratique du commerce que les commerçants considèrent comme profitable et même nécessaire. Les théologiens semblent mettre la puissance de Dieu à une dernière épreuve. Suis-je encore Dieu, lui font-ils dire, ma volonté suffit-elle encore pour faire renoncer le commerçant à tel intérêt ? « Les partisans » du prêt à intérêt « se damneront »[73]. Et si cette menace ne suffisait pas ?

« Accordons que le tiers des hommes ne subsiste que par le commerce, que le prêt à intérêt est l'âme du commerce, et que les Commerçants n'ont d'autre moyen de subsistance que leur état : la conclusion, il faut donc pour les nourrir leur permettre ce sans quoi ils ne peuvent subsister, est-elle vraie ? »« Il est évident, diront les théologiens, qu'elle ne l'est pas, et ne peut pas l'être ». Car quels que soient les arguments qu'on puisse avancer en faveur du prêt à intérêt ils ne compteront pas en face de l'argument suprême du salut. « Quoi donc,

peut-on ignorer qu'il n'est pas permis de transgresser la Loi de Dieu pour rendre le commerce et l'État florissants *?* Il est évident que ce serait un crime que d'acheter à ce prix tous les trésors du monde, et le monde entier lui-même... » Il faut obéir à Dieu avant toutes choses. « Dès qu'il parle, dès qu'il défend, les hommes et les nations entières doivent respectueusement écouter et obéir. La légitimité du prêt à intérêt ne dépend donc pas de l'utilité publique qui en résulte... Il vaut mieux que le monde périsse mille fois que d'user d'un moyen que la Loi de Dieu réprouve »[74].

Mais poser ainsi la question, n'est-ce pas, nous l'avons déjà dit, ramener toute la longue discussion de l'Église et de la bourgeoisie à un seul et unique point ? On croit alors voir s'affronter les deux adversaires en une dernière explication pour constater finalement combien est grand l'écart de leurs sentiments une fois qu'il s'agit de déterminer à l'occasion d'un fait précis, jusqu'où s'étend encore la puissance que Dieu exerce, et quelle peut être l'influence de l'Église, une fois qu'elle touche à un intérêt essentiel.

§ 3. Le Monde des affaires.

« La question sur la légitimité du prêt à intérêt dans le commerce, est depuis dix ans la question du jour. On en fait mention dans toutes les feuilles publiques »[75], écrit en 1783 un écrivain du temps. Que deviendra le commerce, que deviendra l'État, que deviendrons-nous tous, si jamais la volonté de l'Église dans cette question pouvait prévaloir ? se demandent les profanes qui se sentent touchés dans leurs intérêts les plus essentiels. Nous sommes perdus si nous obéissons à Dieu. « Il n'y a pas sur la terre une place de commerce, dit Turgot, où la plus grande partie des entreprises ne roulent sur l'argent emprunté ; il n'est pas un seul négociant, peut-être, qui ne soit souvent obligé de recourir à la bourse d'autrui ; le plus riche en capitaux ne pourrait même s'assurer de n'avoir jamais besoin de cette ressource qu'en gardant une partie de ses fonds

oisifs, et en diminuant par conséquent l'étendue de ses entreprises »[76]. Et tous ces négociants ne trouveraient plus d'argent à emprunter du moment qu'il serait interdit de payer des intérêts au prêteur. « Sans intérêt, point de prêt à jour, dit l'auteur de la *Lettre à Monseigneur l'Archevêque de Lyon.* Sans prêt à jour point d'argent ; sans argent, point de commerce, point d'affaires ; mais tout est mort, tout est perdu »[77].

Voyez ce qui se passe à Lyon, dit le même auteur. « Indépendamment de la masse d'argent, qui est le fonds du commerce de Lyon, c'est-à-dire de chaque société, de chaque maison de commerce, il y a ordinairement 16 ou 17 millions empruntés par le commerce pour ses besoins ». C'est par cette « union de l'argent et de l'industrie » que le commerce de Lyon « va de lui-même, sans encouragement et sans protection ; les ravages de la guerre sont réparés ; l'or qu'elle avait exporté rentre de toutes parts ; la dette nationale est diminuée ; l'étranger devient notre tributaire ; nos provinces sont fécondées ; deux cent mille âmes subsistent, travaillent et bénissent le ciel ; l'État a plus de citoyens, l'Église plus d'enfants, et tout est au mieux ». Mais « de ces deux ressorts, l'argent et l'industrie, ôtez-en un, et la machine casse »[78].

Ce serait alors la ruine, non seulement pour ceux qui ont besoin d'emprunts, pour faire marcher les affaires, mais encore pour tous ceux qui leur avancent des fonds. En effet, « que deviendraient tant de médiocres bourgeois, de familles obérées, de cadets de maison, de Militaires retirés, de veuves et de vestales, hors d'état de faire valoir autrement l'argent de leur patrimoine, de leur légitime, de leur légat, de leur douaire, de leur petite fortune ? »[79] Et que fera même l'artisan, habitué à placer ses économies sous forme de prêts à intérêt ? « J'ai, dit cet artisan, travaillé toute ma vie, j'ai économisé quelque chose pour me faire un capital qui pût m'aider dans ma vieillesse, et vous ne voulez pas que j'en tire un profit en le prêtant à mon voisin qui me presse, que je tirerai de peine, qui en fera de bonnes affaires ; mais s'il faut que je le fasse gratuitement, je n'aurai donc travaillé que pour l'avantage et le profit d'autrui ;

d'autre part, si je garde mon argent oisif, il me faudra donc prier Dieu que je ne vive pas plus longtemps que mon argent pourra durer : quelle religion dure et déraisonnable, si la chose était ainsi ! Oh ! non, monsieur le docteur sévère, Dieu est meilleur et plus juste que cela, il ne veut pas que je m'expose à mourir de faim... »[80].

Et que deviendraient les ouvriers, si jamais le sentiment des adversaires du prêt à intérêt venait à prévaloir ? « Cent mille ouvriers sans pain, parce qu'ils seront sans travail ; des enfants exposés de toutes parts ; des pères se plaignant d'être nés dans une croyance meurtrière ; des mères détestant le jour qu'elles ont donné, plus encore que celui qu'elles ont reçu ; partout la misère, la faim, le désespoir, les gémissements, les cris, la maladie et la mort : et c'est au nom de mon Dieu qu'on les égorgerait ainsi... Rigoristes orgueilleux, continue l'orateur, cruels, fanatiques qui, pour toute réponse, me traiteraient sans doute d'impie et de rebelle, souffrez que je méprise, que j'abhorre et que je combatte une doctrine qui mènerait à tant de maux »[81].

Mais se peut-il donc vraiment que Dieu interdise « une chose absolument nécessaire à la prospérité des sociétés ? »[82] se demanderont les profanes, et les théologiens, pour justifier Dieu, essayeront de démontrer qu'on peut très bien se passer du prêt à intérêt sans que cela doive entraîner les conséquences désastreuses qu'envisagent ceux qui se font les défenseurs de l'usure. « C'est, en quelque sorte, conspirer contre le bien de l'État, déclare le R.P. Hyacinthe de Gasquet, et blasphémer contre la religion, ou tout au moins parler sans réflexion, ou par intérêt, que de prétendre, et d'enseigner que ce prêt est utile, avantageux, et même nécessaire au commerce, qui ne pourrait subsister sans ce moyen ; puisque c'est assurer que le commerce et la religion sont inconciliables, quoique l'un et l'autre soient respectivement nécessaires »[83]. Et si pourtant cela était vrai ? La réponse pour un chrétien ne semble pas devoir être douteuse. « Les partisans des intérêts, disait en 1710, un pieux écrivain, font grand bruit sur la nécessité du commerce d'argent entre les négociants,

Banquiers et gens d'affaires. Vous les entendez dire, tous les jours, que l'État ne peut subsister sans cela, parce que si vous ôtez l'intérêt ou profit de l'argent, vous détruisez le commerce qui ne se fait que pour gagner ; et en détruisant le commerce, vous ruinez l'État dans lequel cet argent qui roule et qui passe de main en main, est comme le sang qui circule dans les veines du corps humain. Ils prétendent que cette raison est décisive pour justifier les intérêts qu'on prend ordinairement dans le négoce de Billets, de Lettres de Change, et d'argent ; comme si l'homme n'avait d'autre affaire en ce monde que de s'enrichir à quelque prix que ce soit, et comme si la première de toutes les nécessités, ou plutôt l'unique n'était point le soin du salut éternel »[84]. En effet, ce que les défenseurs de l'usure avancent en faveur du prêt à intérêt, pourrait être juste, « si le commerce était la grande affaire de l'homme, et si toutes les lois divines et humaines étaient subordonnées à cette fin. Mais Jésus-Christ a apporté une autre doctrine au monde, quand il nous a enseigné le détachement des richesses, et qu'il a dit, que celui qui ne renonce pas à toutes choses, au moins quant à la préparation du cœur, ne peut pas être son disciple »[85]. Ainsi « si ces maximes paraissent sévères à la plupart des personnes du monde et comme impossibles dans la pratique, c'est que la plupart, ne sont occupées que des soins de la vie présente, et fort peu de la vie future »[86].

Voilà qui est net. « Si vous ne pouvez faire le commerce que par des emprunts usuraires, vous êtes obligés d'y renoncer »[87], dit en 1774 l'abbé Liger. Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de pousser les choses aussi loin, et de mettre le commerçant dans la cruelle alternative de renoncer à faire des affaires, ou de risquer l'enfer. Quelles sont en effet les entreprises pour lesquelles le prêt à intérêt est nécessaire ? Ce ne sont pas les « entreprises ordinaires de commerce, qui se font partout, et tous les jours ». « Le fût-il quelquefois ! dit-il plus loin, il faut mettre des bornes à son commerce... On sera moins riche, mais on sera plus juste et vertueux... »[88]. Ce sont donc « les grandes entreprises de commerce » qui, exigeant « des sommes immenses, ne peuvent se faire sans

emprunt : je le veux, répond l'auteur que nous venons de citer, l'intérêt étant l'âme et le motif du commerce, l'emprunt ne se fera pas sans stipulation d'intérêt. Je le veux encore : mais je conclus qu'il faut renoncer à ces grandes et importantes entreprises qu'on ne peut conduire et acheter que par un moyen contraire aux Lois... »[89]

Ainsi toutes les attaques des « adversaires de l'usure » sont dirigées contre les « grandes entreprises ». Ce sont elles qui ont corrompu les mœurs. « Que les mœurs deviennent aussi pures qu'elles l'ont été, s'exclame un théologien, et qu'elles doivent l'être, le commerce qui a pour mobile le prêt à intérêt cessera d'être nécessaire ; de là, je conclus qu'il ne l'est pas véritablement »[90]. Et pour le prouver, un autre théologien nous invite à faire « l'expérience de deux sociétés, dans l'une desquelles on vende les services, excepté aux plus indigents ; et dans l'autre, on observe les préceptes du Seigneur, surtout de ne point thésauriser, de faire à autrui, quand on le peut, ce qu'on voudrait qu'il nous fît dans l'occasion, et de ne pas prendre d'intérêt sur le Prêt : on verra ensuite quelle est la plus heureuse, et celle où les choses nécessaires à la vie sont à meilleur prix »[91].

Voilà donc le grand débat engagé entre ceux qui condamnent l'acquis des temps modernes et les autres qui veulent « le progrès ». « Il n'y a que l'enthousiasme le plus obstiné qui puisse ne pas sentir la nécessité du commerce »[92], disent les uns. Et ils montreront avec fierté comment « cette foule de travaux et les avances qu'ils exigent nécessairement présentent de tous côtés à l'argent des emplois lucratifs : les entreprises de commerce multipliées à l'infini emploient des capitaux immenses »[93]. « Sommes-nous plus heureux que nos aïeux dont les capitaux étaient moindres que les nôtres ? »[94] répondent les autres. « C'est par le commerce que se répand la civilisation », disent les premiers. « Dans les provinces qui n'ont pas de négoce, répliquent les théologiens, les mœurs sont moins civilisées, mais elles sont plus pures, les esprits sont moins cultivés, et les talents sont moins développés ; mais les cœurs

sont plus religieux, et avec moins de science on a aussi moins d'ambition et de besoin »[95]. Il n'y a que les nations qui ont développé le commerce et « cultivé la marine », qui « ont joué un très grand rôle » dans l'histoire, disent encore ceux qui se font les défenseurs du commerce moderne et de ses pratiques. « Mais pour *jouer ce très grand rôle* que de malheureux n'a-t-on pas faits ? Que de citoyens n'a-t-on pas perdus ? Que de nations n'a-t-on pas humiliées, ravagées, dépeuplées...? » Et « Peut-on peser ses réflexions, sans convenir qu'il est au moins incertain si le commerce, tel qu'on le fait aujourd'hui, est moins funeste qu'utile à la société ? »[96].

Et la discussion continue. Les théologiens semblent de plus en plus s'animer et perdant la prudente réserve que paraît imposer le langage sacré, s'attaquer aux réalités et nommer les choses par leur nom.

Pourquoi vouloir interdire le prêt à intérêt, demandent les profanes, puisque précisément il est utile à celui qui emprunte ? « Vos raisonnements sur le prêt à intérêt sont, à mon égard, couverts d'un épais nuage ; je ne saurais les déchiffrer », fait dire l'auteur de la *Théorie de l'argent* à un « bon père de famille » dans une *réponse naturelle et sensée.* « Tout ce que je vois de clair, est que le crime, d'un usurier doit consister à appauvrir ses emprunteurs, et que le mien s'enrichit du produit de mon argent. Il m'en a fait l'aveu à chaque paiement : il proteste toujours qu'il m'a les plus grandes obligations, pour la préférence que je lui ai donnée, en lui confiant mon capital »[97]. Mais il faut tout de même, répondent les adversaires de l'usure, que les emprunteurs trouvent à s'indemniser sur les intérêts qu'ils devront payer. Cette indemnité « ils la cherchent sans doute, et ils la trouvent toujours avec avantage, les négociants en gros sur les marchands en détail, et ceux-ci sur le peuple, qui supporte ainsi l'intérêt des prêts à jour du commerce, des billets de dépôt à terme ou à ordre, des lettres de change, etc., aussi bien que l'excédent des prix des marchandises vendues à crédit, ou achetées à terme. Faut-il s'étonner après cela si les négociants courent après le prêt à jour, et s'ils disent n'essuyer aucun

désavantage, aucun préjudice de l'intérêt qu'ils en payent ? Tout le préjudice, tout le dommage tombe sur le public, et par conséquent sur les pauvres qui en font la majeure partie »[98].

Voici en effet comment les choses se passent : « Un navire chargé de denrées, arrive-t-il du Levant, de l'Amérique, ou de quelqu'autre pays étranger, dit encore le R.P. Hyacinthe de Gasquet : ces négociants avides (s'ils ne négocient pas sur leurs propres fonds) courent aussitôt chez les Courtiers de change : ils empruntent des sommes considérables, qui les mettent en état d'acheter toute la cargaison. Maîtres d'en fixer le prix, ne le feront-ils pas de façon à y trouver le plus avantageux bénéfice, déduction faite de l'intérêt des emprunts et de toutes les autres dépenses ? Les négociants et marchands, leurs acheteurs, suivent à peu près la même route. Comment le peuple n'en serait-il pas grevé ? »[99]

S'il y a « dix-huit millions d'emprunts, qui font fleurir le commerce de Lyon, nonobstant l'intérêt qu'en payent les négociants, dit encore Gasquet, ce n'est que parce que ceux-ci ont soin de s'en indemniser sur le peuple en lui survendant les marchandises et les denrées, et en les fraudant en cent autres manières »[100].

Ainsi l'attaque se précise. C'est le peuple qui, mené par les serviteurs de Dieu, semble se dresser contre les capitalistes et maudire ses nouveaux maîtres.

« L'industrie multiplie les capitaux ; mais aux profits de qui les capitaux sont-ils ainsi multipliés ? Des artisans qui emploient leur industrie ? Ils n'ont presque tous en partage que le travail, la misère et l'avilissement. Les capitaux qu'on accumule sont versés dans les coffres d'un petit nombre de Négociants, engraissés des sueurs d'une multitude d'ouvriers qui se consument dans une sombre manufacture. L'industrie dans les pays de commerce produit des secours immenses toujours renaissants, fournis au besoin de l'État. Mais par qui ces secours sont-ils fournis ? Par les citoyens laborieux dont l'industrie multiplie les capitaux ? Funeste ressource qui ruine le peuple pour soulager

l'État. Par les traitants auxquels les capitaux appartiennent ? Mais les traitants qui fournissent à l'Etat les secours dont il a besoin, sont-ils assez généreux pour prêter gratuitement les fonds dent ils font les avances ?... S'ils prêtent c'est à leur profit et à la ruine de l'Etat, qui pour rembourser les fonds que les capitalistes lui ont fournis est forcé de multiplier les impôts »[101].

Ainsi toute une classe de la société semble être visée. Ce n'est pas aux nouveaux riches ou aux riches en général, qui quoique pécheurs – ou précisément parce que pécheurs – ont droit de cité dans la légende chrétienne, que s'attaquent les ministres de Dieu ; c'est aux grands industriels, aux gros banquiers, aux marchands entreprenants, qu'ils désignent pour ainsi dire, nommément. L'Église semble non seulement leur refuser la bénédiction qu'elle accorde à ceux des autres professions, rois ou mendiants, seigneurs féodaux ou bourgeois vivant d'un petit négoce, mais les condamner d'avance et ne pas vouloir les connaître. Tous ils sont « capitalistes », tous ils sont « usuriers », tous ils ignorent délibérément les commandements de la divinité chrétienne. Et que ne font-ils pas au service de leur idole qu'insolemment ils opposent au Dieu des chrétiens ? « Que lui immoles-tu ? s'exclame le R.P. Hyacinthe de Gasquet, en s'adressant à l'usurier ? N'est-ce pas le sang et la substance du peuple, que tu suces, dent tu t'engraisses par tes usures ? »[102]

Ainsi c'est toute une profession, une classe sociale contre laquelle l'Église dirige ses attaques ; et c'est aussi pourquoi les « usuriers » se soucieront peu des anathèmes que leur lancent les serviteurs de Dieu. Ils ne font que remplir leurs devoirs ; ils sont en sécurité de conscience, ils ont leur morale, la morale de leur classe. Comment leur en vouloir d'être ce qu'ils sont ? Nous des criminels ? semblent-ils demander. Mais nous sommes de parfaites honnêtes gens. « Si les subtilités et les déclamations de nos casuistes, contre la valeur et l'intérêt de l'argent, sont bien fondées, disent les auteurs de *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* il faudra dire du Commerce, qu'il est l'unique source du bien public, et que néanmoins tous ceux qui l'exercent, et ceux qui y fournissent des

capitaux, sont, à ce titre, hors de la voie du salut ; que les uns et les autres violent la première règle des mœurs qui est la justice ; qu'on ne fait que multiplier à l'infini le nombre des usuriers, en étendant de plus en plus les branches du Commerce ; que les foires fameuses en Europe, nos Villes maritimes, et autres places de Commerce, dans les pays Catholiques, comme dans les autres, ne sont que des rendez-vous et des pépinières de voleurs, qui sont convenus de se duper les uns les autres, puisque la base de toutes leurs opérations est l'injustice du prêt à intérêt : et qu'enfin tous les Capitalistes, Entrepreneurs, Banquiers, Marchands et Trafiquants, doivent, en bonne conscience, quitter leur profession, rendre tous les intérêts et escomptes qu'ils ont perçus, et se faire restituer, à leur tour, ceux qu'ils ont payés ». Ce sont des conséquences, conclut l'auteur, qui « feront horreur à tout cœur citoyen »[103], et cela ne saurait être. Ce n'est que parce qu'on a attaché au mot d'usure, dit l'auteur de la *Théorie de l'Argent,* « des idées vagues », qu'on « en fait l'application tantôt à celui qui exerce à la rigueur toute l'étendue de ses droits contre quiconque, tantôt à l'homme d'affaires qui, par ses talents et sa sagesse, a su se faire une fortune solide, et tantôt au Négociant habile, qu'on voit tous les jours emprunter d'une main et prêter de l'autre. Ces citoyens peuvent-ils être taxés de commettre des injustices ? On convient que leur probité écarte tout soupçon à cet égard »[104].

Tous ces gens que l'Église condamne à l'enfer, sont donc d'une probité reconnue et fort utiles à l'État. Je ne fais qu'exercer ma profession, une profession utile et nécessaire entre toutes, dira l'homme d'affaires. « La vraie raison, qui rend légitimes les profits que font les Banquiers, est donc qu'ils remplissent les devoirs d'un état ; que cet état est utile et autorisé ;... Tout établissement d'une utilité reconnue par la société est aussi un établissement licite ; parce que la suprême Sagesse n'a pu mettre en opposition l'ordre des choses et les règles des mœurs »[105].

Mais alors comment s'imaginer que toutes ces honnêtes gens aillent en enfer ? Et pourtant c'est ce que prétendent les théologiens intransigeants. Les conséquences qui découlent des commandements de Dieu sont terribles ; « elles me font frémir moi-même, dit l'auteur des *Observations sur le Prêt à Intérêt* : mais cessent-elles pour cela d'être vraies ? Quoi de plus effrayant que le dogme du petit nombre des élus, de plus horrible que l'enfer, de plus glaçant pour un riche Capitaliste que ces mots de l'Évangile : *Væ vobis divitibus...* Au lieu de favoriser par des sophismes la coupable cupidité des Capitalistes, au lieu de les endormir sur le bord de l'abîme, ne devrait-on pas les réveiller et les effrayer par des vérités terribles ? »[106] C'est « un malheur d'être réduit à cette extrémité », dira un autre théologien, mais « c'est le cas où il vaut mieux s'arracher les yeux, les pieds et les mains, pour ne rien faire qui déplaise à Dieu, que de courir risque d'être jeté, avec tous ses membres, dans les enfers »[107].

Que de pareils arguments aient fait quelque impression sur les contemporains, c'est ce que confirment les auteurs de *La Théorie de l'Argent* : « Parmi les capitalistes du Royaume, écrit-il, il y en a probablement le tiers qui n'osent négocier leur argent, et le faire entrer dans le canal du Commerce, les uns par la crainte d'être notés comme usuriers, et les autres, pour ne point blesser ou embarrasser leur conscience »[108]. C'est pourquoi il désirerait que l'Église déclarât que Dieu n'a jamais interdit le prêt à intérêt, tel qu'il se pratique couramment dans le commerce. « Les Négociants et les Banquiers » pourront alors « servir le public et soutenir leur état, sans faire autant de péchés mortels que d'emprunts ; la porte du salut leur sera ouverte »[109].

Mais bien d'autres parmi les profanes, moins timides et ayant déjà mieux affermi leur conscience de classe, diront nettement aux théologiens qu'ils se mêlent de ce qui ne les regarde pas. « Il n'y a pas un homme d'affaires, un Banquier, ou un négociant qui ne s'imagine en savoir plus sur la matière de l'usure que tous les SS. Pères et tous les Théologiens du monde. Selon eux, ils n'y entendent tous rien, ils ne savent que ce qu'ils ont trouvé dans leurs Livres,

et tous ces Livres ne sont point au fait du commerce. En un mot ce sont, disent-ils, des aveugles qui veulent raisonner sur les différences des couleurs »[110]. « Eh ! non, dira Turgot, non ; les hommes n'ont pas besoin d'être métaphysiciens pour être honnêtes gens »[111]. Ils savent ce qu'ils ont à faire sans demander conseils aux scolastiques. Les négociants « ne connaissent-ils pas ce qui leur est le plus avantageux ? Un Casuiste, qui ne voit le commerce que de son cabinet, l'entendra-t-il mieux que ceux qui l'exercent ? »[112]

Mais cela ne reviendrait-il pas à interdire à l'Église toute immixtion dans les affaires humaines ? « Il n'est pas de la compétence des Théologiens de prononcer sur l'usure, d'apprendre aux Fidèles ce qui est conforme ou contraire à la Loi, de déterminer la moralité des actes et des conventions humaines ? Revenons aux principes de l'ordre, réplique l'abbé Liger. La loi de Dieu s'étend à toutes les actions, prévoit toutes les circonstances, convient à tous les états. C'est une règle invariable, sur laquelle les œuvres du Prince et du Sujet, du Magistrat et du Négociant, du Prêtre et du Peuple, seront examinées, discutées, condamnées »[113]. Comment en effet contester à l'Église « le droit de juger les prêts usuraires » ? « L'Église n'a-t-elle pas reçu de Jésus-Christ le pouvoir de lier et de délier ?... Eh ! comment exercera-t-elle ce pouvoir si ce n'est pas à elle de déclarer ce qui est juste ou injuste, ce qui est péché ou non ? Eh ! à qui appartient-il donc de juger ce qui est pour ou contre la loi de Dieu, sinon à ceux que Dieu a établis pour juger de cette loi, et à qui il ordonne d'en donner l'explication aux peuples ? »[114].

Ainsi le débat s'élargit. C'est de l'influence morale que l'Église pourra exercer dans les affaires humaines qu'il s'agit. Ses jugements comptent-ils encore pour quelque chose dans la vie profane ? Tant qu'elle se bornait à condamner ce que l'honnête homme désapprouvait, quelles que fussent les différences de motifs et d'esprit dent s'inspiraient les décisions des deux adversaires, le conflit pouvait ne pas apparaître nettement, mais dans la question du prêt à intérêt, tout à coup, il éclate. Il faut alors qu'une décision

intervienne et ce sera à l'occasion d'une question limitée, mais qui touche aux conditions mêmes de l'existence bourgeoise qu'apparaîtra nettement ce qui divise les deux puissances. Ce commerçant, ce banquier, qui se sent directement atta. qué dans ses intérêts ne dira pas alors seulement qu'il n'a pas besoin de prendre avis des théologiens, pour savoir ce qu'il a à faire, mais s'attaquant à son tour à ceux qui se réclament de la morale évangélique, il saura défendre *ses* droits, *sa* morale, l'idée qu'il s'est fait de lui-même, et de ses devoirs.

« Les Scholastiques disent, lisons-nous dans *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* que les prêteurs à intérêt ne doivent être tolérés dans l'État qu'autant que le sont les femmes prostituées ; l'un et l'autre métier étant également condamnés par le droit naturel »[115]. Une telle tolérance ne saurait convenir à des gens qui font marcher le commerce, « Puisque s'il y a des auteurs qui enseignent depuis quelque temps, dit un théologien, que la volupté est un besoin de la nature, dont elle ne peut se passer, il y en a aussi... qui prétendent que l'Usure ou ce qui revient au même le Prêt à Intérêt, est actuellement nécessaire ; que le public ne peut s'en passer, surtout pour le commerce »[116]. Cette analogie que semble vouloir établir l'auteur des *Nouveaux Patrons de l'Usure* entre deux choses si différentes paraîtra entièrement déplacée à ceux, qui commerçants ou banquiers, se targuent d'être de fort honnêtes gens. Ils savent qu'en faisant circuler l'argent, ils n'usent pas seulement d'une tolérance, mais qu'ils font une action hautement morale, et loin qu'il leur suffise de savoir que Dieu ne leur en veut pas trop d'agir en hommes d'affaires, ils voudraient qu'il les approuvât et encourageât leurs pratiques. Les théologiens, il est vrai, leur diront qu'il serait bien plus généreux de la part des capitalistes de prêter leur argent gratuitement. « Avancer que, sans intérêt, il ne peut y avoir de prêt à jour, dit Souchet, auteur d'un *Traité de l'Usure,* c'est supposer qu'il n'est plus dans la société aucun principe de générosité, que la cupidité a corrompu tous les cœurs... Juger ainsi de tous les hommes, c'est donner une

bien mauvaise idée de soi-même »[117]. En effet, « les liens de fraternité ne devraient-ils pas bannir l'usure des villes et de la société humaine...? » demande le R.P. Gasquet, « ne devraient-ils pas enfin porter les citoyens à concourir au bien général, et à préférer ce bien à l'intérêt particulier ? Mais point du tout. C'est l'intérêt particulier qui prévaut »[118], constate-t-il avec regret.

Selon les théologiens, diront les partisans du prêt à intérêt, « les Négociants doivent suspendre toutes les opérations qui dépendent des emprunts, jusqu'à ce que les Capitalistes aient la dévotion de leur prêter, pour *l'amour de Dieu,* les sommes dont ils sont nantis »[119]. Cela leur paraît parfaitement absurde. « Comme il est impossible que l'ordre de la société se maintienne par le seul moyen des contrats désintéressés, nos constitutions sociales, prétendent-ils, ne peuvent absolument subsister que par le libre cours des contrats, respectivement lucratifs, et... ce serait bouleverser à la fois toutes les classes de l'ordre social, que d'en bannir la liberté et le mouvement non interrompu des échanges où chacun trouve son avantage ; il est clair, continuent-ils, que le Droit Naturel ne se borne pas à approuver les traités de bienfaisance et les prêts gratuits, qu'il approuve aussi les contrats intéressés »[120]. Les commerçants, les banquiers, les hommes d'affaires n'ont donc pas à s'excuser auprès du Dieu des chrétiens quand entre eux ils font des « contrats intéressés ». Ils savent ce qu'ils font et ils demandent qu'on reconnaisse leurs mérites. « Je sers à la fois ma famille et ma patrie, en versant mes capitaux dans le Commerce »[121], dira le capitaliste, et il ne comprendra pas que l'Église lui en veuille.

Mais les capitalistes ne s'en tiendront pas là. Et prenant à leur tour l'offensive, ils s'attaqueront à cette « Morale Angélique » qui introduirait « le désordre, l'oisiveté, la dépopulation, la ruine, ... [tandis que] dans toutes les religions du monde, le bonheur, la multiplication, le repos et l'ordre sont la suprême Loi »[122].

Et qui sont donc ceux qu'on entend tous les jours prêcher cette morale ? Des gens qui vivent aux dépens des autres et ne contribuent en rien à la bonne

marche des affaires. Voilà ceux qui veulent interdire aux autres qui sont à la peine, l'emploi d'un moyen aussi légitime que l'est celui du prêt à intérêt. « Vous en parlez fort à votre aise, vous qui savez si bien comment une aune de toile peut rendre cent millions par année, et qui ne voulez pas comprendre comment, par année, cent millions peuvent en rendre cinq ; vous aussi, qui n'ayant à vous occuper que de l'autre monde, devez être étrangers aux affaires de celui-ci, et qui dans chaque Gouvernement savez si bien faire un état à part ; vous encore, pour qui la famille et la postérité sont nulles, pour qui l'oisiveté est un droit, et le commerce un crime ; vous enfin, que la misère publique n'atteint jamais, qui tenez tout de la société, et ne lui rendez que des paroles ; qui gagnez en dormant, et n'avez ici-bas qu'à recevoir et à jouir, vous en parlez fort à votre aise »[123].

Les ministres du Dieu des chrétiens ne laissent pas de pareilles attaques sans réponse et à leur tour attaquent les capitalistes. « Vous qui, tout occupés de ce monde, dit le R.P. Hyacinthe de Gasquet, en reprenant les paroles de son adversaire, êtes entièrement étrangers aux affaires relatives à l'autre vie, et qui, dans le sein du christianisme prétendez faire un état à part ; vous pour qui les biens à venir et l'éternité malheureuse *sont nuls ;* vous pour qui le commerce est un titre de mal faire, et qui préférez ses criminelles opérations à l'œuvre salutaire de votre salut... ; qui vous garantissez de la *misère publique,* en faisant quantité de misérables ; qui *tenez tout du peuple* et l'opprimez par vos monopoles, et par mille autres tromperies... Vous qui labourez sans charrue, qui moissonnez là où vous n'avez rien semé ; *qui gagnez en dormant* comme en veillant, et qui passez les nuits et les jours sans rien faire, vous nourrissant du travail, des sueurs et de la substance d'autrui... »[124]

Mais si l'Église en veut ainsi au capitalisme, n'est-ce pas, somme toute, parce qu'elle regrette le passé ? C'est du moins ce que disent ses adversaires. « Aujourd'hui, que l'on réfléchit davantage, diront-ils, et qu'on fait plus d'usage de la raison, on a égard à la différence survenue dans les affaires »[125] ; et

c'est ce que les théologiens ne veulent pas voir quand ils s'élèvent contre le prêt à intérêt ; et pourtant, « il n'est pas plus raisonnable d'avancer que ce prêt ne doit pas avoir lieu, dit l'auteur de la *Lettre à Monseigneur l'Archevêque de Lyon,* qu'il ne le serait de soutenir que l'usage des carrosses est condamnable aujourd'hui, parce que, sous Henri II, les femmes de la cour allaient en croupe derrière leur mari, assises sur un peu de paille fraîche... »« Il est, dans le moral, comme dans le physique, des révolutions. Celui qui les permet ou les dirige, pourrait-il empêcher de les suivre ? Les lois humaines ne sont pas plus immuables que les choses sur lesquelles elles statuent... » « Or, si nous examinons l'état actuel de l'Europe, nous voyons que le prêt, inutile autrefois, y est devenu nécessaire pour tous, absolument indispensable... »[126]

Que servira-t-il alors à ceux qui condamnent « l'usure », d'avancer des arguments dans le genre de celui-ci : « que la gloire et la force d'un État ne consistent pas dans l'opulence ; que Carthage riche ne valut pas Rome pauvre ; que Sparte fleurit, tandis qu'elle aima la pauvreté ; et que le faste Asiatique corrompit la Grèce ver-‘tueuse » ? « Pour compléter ces antithèses, répliquent les auteurs de *La Théorie de l'Argent,* le Raisonneur politique devrait y ajouter que, pour le bonheur des peuples, la mendicité vaudrait mieux que l'aisance, et que notre futur Commerce Américain ne peut manquer de nous rendre malhonnêtes gens. »« Il n'est pas question d'examiner ce qu'ont été Sparte et Rome, ni ce que nous pourrions être, si nous n'étions pas ce que nous sommes. Mais il s'agit de savoir si aujourd'hui que le tiers, au moins, des habitants de la terre ne subsistent que par le Commerce, ils ont besoin qu'on permette l'intérêt de l'argent, oui ou non »[127].

Un monde nouveau est né. Que sert-il de regretter l'ancien ? Autrefois, quand « chacun commerçait sur son propre fonds, le commerce florissait », dit un adversaire de « l'usure » ; « les fortunes des citoyens étaient solides... » Aujourd'hui, « les facilités » que présente le prêt à intérêt, « engagent les moins aisés à entreprendre des commerces considérables... »[128] Autrefois, quand on

s'en tenait aux rentes constituées, on était sûr du lendemain, tandis qu'aujourd'hui « le prêt à jour et à intérêt exige, de la part du Capitaliste une application continuelle à l'emploi de son argent ;... or dès que les rentes constituées n'exposent pas à toutes ces vicissitudes, il est inconstestable qu'elles sont préférables à tous égards »[129]. Autrefois, quand on ne connaissait pas encore le secret du commerce, tout se passait régulièrement, tandis qu'aujourd'hui, « à la faveur de ce secret pernicieux, un seul négociant, dit le R.P. Hyacinthe de Gasquet, emprunte jusqu'à huit cent mille livres, sans que le public en sache rien ; c'est-à-dire, qu'il trouve un sûr moyen de supplanter la multitude des négociants et marchands, et de s'attirer à lui seul une grosse partie du commerce. Quoi de plus préjudiciable au bien commun ! Cet emprunt énorme d'un seul, divisé à dix-huit cent mille personnes, aurait pu les faire subsister à l'avantage du public... »[130]

Est-ce un bien ? Est-ce un mal ? Si du tout la question pouvait se poser ainsi on manquerait d'une commune mesure pour la décider, les deux adversaires ne pouvant plus s'entendre entre eux sur ce qui est bien et sur ce qui est mal. « Le caractère distinctif de ma religion, dit l'auteur de la *Lettre à Monseigneur l'archevêque de Lyon,* est... de ne conduire à la félicité éternelle, qu'après avoir fait mon bonheur dans ce monde »[131]. Cette religion est-elle encore la religion chrétienne ? « Je voudrais qu'il y eut plus de chrétiens et de meilleurs, dit un théologien et que pour cela on ne donnât pas à la cupidité, si contraire au Christianisme, tant de facilité pour s'accroître et se fortifier »[132]. N'est-ce pas tout autre chose, et comment concilier les vues des deux adversaires ?

Les capitalistes qui s'entendent mal avec les théologiens ne manqueront pas de trouver ce qu'ils cherchent chez les philosophes. Aussi les ministres de Dieu accuseront-ils les philosophes de complicité. « Nos Philosophes, comme nos Prêteurs à intérêt, dit un adversaire de l'usure, trouvent peu de gloire à être de ces âmes extraordinaires, supérieures à l'humanité. Ils préfèrent la fange des richesses, cet intérêt sordide qui leur cache la sagesse et la force des préceptes de

la religion »[133]. Mais qu'est-ce que ces philosophes qui viennent au secours des usuriers ? Ce sont de « vrais enfants de Bélial, qui, enflés de leur vain savoir, ne veulent plus ni joug ni dépendance, et donnent, tête baissée, dans tous les travers de leur esprit »[134]. Pourtant, là où notre théologien ne veut voir que travers d'esprit, il y a autre chose, il y a un ordre nouveau qui se forme, de nouvelles dépendances, un joug nouveau. Le prêt à intérêt n'est pas un « vice », le capitaliste pour être un pécheur, n'est d'ordinaire pas un libertin et le commerce n'est pas un de ces plaisirs que l'Église tolère pour condescendre à la faiblesse humaine. Ce banquier, qu'elle traite en enfant perdu, connaîtra des devoirs, les devoirs de sa profession et aura des regrets et des remords quand il ne les aura pas remplis. Il sera à son tour un « homme d'ordre », qui, plus tard, quand il aura appris à se méfier des « philosophes », pourra faire appel à l'appui de l'Église.

Mais pour l'instant, il paraît bien qu'entre l'Église et le capitalisme il y ait un malentendu profond. L'Église ne peut reconnaître l'ordre nouveau. Et le capitaliste en voudra aux théologiens qui, « prévenus contre la profession des Négociants, ne tendent qu'à l'anéantir »[135], et traitent d'honnêtes gens comme de vulgaires criminels, les accusant d'être des usuriers.

---

1 Thomassin. *Traité du Négoce et de l'Usure.* Éd. de 1697, pages 96 et suiv

2 *Ibid.,* pages 111 et suiv.

3 Jean-Arthur de la Gibonais. *De l'Usure*, *Intérêt et Profit qu'on tire du prêt...* 1710.

4 Bayle. *Dictionnaire,* tome V. 4e *Éclaircissement*, page 755.

5 Mésenguy. *Abrégé...*, tome VI, page 145.

6 Croiset. *Réflexions Chrétiennes sur divers Sujets de Morale.* Édition de 1752. tome II, pages 299 et suiv.

7 Houdry. *Op. cit.,* tome 1er, page 534. Extrait du Père Croiset. *Réflexions Chrétiennes.*

8 Croiset. *Loc. cit.,* tome II, page 300.

9 *Ibid.,* page 261.

10 *Ibid.,* page 264.

11 *Ibid.,* page 299.

12 Croiset. *Loc. cit.,* tome II, pages 261 et suiv.

13 *Ibid.,* page 126.

14 Croiset. *Parallèle des Mœurs de ce Siècle...* 1743, tome I^er^, page 303.

15 *Ibid.*, page 81.

16 Croiset. *Réflexions...*, tome II, pages 110 et suiv.

17 *Ibid.*, tome I^er^, page IX. Tome II, page 129.

18 Croiset. *Réflexions...*, tome II, pages 126 et suiv.

19 *Ibid.,* pages 121 et suiv.

20 *Ibid.,* page 129.

21 *Ibid.,* tome 1^er^, page 133.

22 Croiset. *Parallèle...*, tome 1^er^, page 303.

23 Croiset. *Réflexions...*, tome II, page 264.

24 *Ibid.,* page 299.

25 Prigent. *Observations* sur le *Prêt à Intérêt dans le Commerce.* 1783, pages 239 et suiv.

26 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent...* 1780, pages 198 et suiv.

27 Prigent. *Observations sur le Prêt à Intérêt...*, page 211.

28 Fr. Mespolié. *Trois sortes d'Examens très utites pour faire une Confession générale et particulière.* 1706, page 60.

29 Croiset. *Réflexions Chrétiennes,* tome II, page 265.

30 Liger. *Lettres critiques et dissertation sur le Prêt de Commerce...* 1774, page 24.

31 *Recueil des pièces de poésie et d'éloquence présentées à l'Académie des Belles-Lettres de Marseille, pour prix de l'année* 1755. 1755. *Discours M. Guys, directeur de l'Académie.*

32 Nicole. *Op. cit.*, tome XIII, page 56.

33 Soanen. *Sermon sur différents Sujets prêchés devant le Roi.* Tome I^er^. *Sermon sur les Scandales du Siècle.*

34 Boulanger. *Le Christianisme dévoilé. Œuvres*, tome VII, 1791, page 296.

35 *Ibid.,* page 47.

36 *Défense des Contrats de Rentes rachetables des deux Côtés*.

37 J.-B. de Bonzèle. *Loc. cit.*, page 167.

38 Nicolas Petitpied. *Lettres touchant la matière de l'Usure.* 1731. Première lettre.

39 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 62.

40 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 18.

41 *Ibid.,* page 48.

42 *Ibid.,* page 4.

43 *Lettres touchant la matière de l'Usure.* 4^e^ lettre. Page 151.

44 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 407.

45 *Ibid.,* page 5 et suiv.

46 *Ibid.,* pages 385 et suiv.

47 L'Abbé Rongain. *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* pages 567. Ouvrage dédié aux Etats-Généraux.

48 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* page 178.

49 *Lettre à Monseigneur l'Archevêque de Lyon, dans laquelle on traite du Prêt à Intéret à Lyon...* 1763, page 16.

50 *Ibid.,* page 23.

51 *Les Conférences Ecclésiastiques de Paris. Sur l'Usure et la Restitution,* 1773, tome VI, pages 164 et suiv.

52 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent.* Pages 100 et suiv. *Extrait du Discours de M. Formey sur l'Usure.*

53 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* pages 172 et suiv.

54 *Défense des Contrats et Rentes rachetables des deux côtés communément usités en Hollande.* 1730.

55 Louis Bulteau (Feu Nicole). *Traité de l'Usure...* 1720, pages 178 et suiv.

56 *Ibid.,* page 3.

57 *Ibid.,* pages 8 et suiv.

58 *Ibid.,* pages 201 et suiv.

59 *Ibid.,* page 180.

60 *Ibid.,* page 179.

61 *Suite de la Défense des Contrats de Rentes rachetables des deux côtés.* 1730, page 47.

62 *Traité des Prêts de Commerce...* 1738, page 55.

63 *Lettre à l'Archevêque de Lyon...*, page 44.

64 *Les nouveaux Patrons de l'Usure...*, pages 568 et suiv.

65 L'Abbé de Laporte. *Le Défenseur de l'Usure confondu.* 1781, pages 206 et suiv.

66 *Ibid.,* pages 292 et suiv.

67 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 386.

68 *Ibid.,* pages 446 et suiv,

69 Croiset. *Réflexions Chrétiennes,* tome I^{er}, pages 135 et suiv.

70 Feu Joly de Choin. *Instructions sur le Rituel,* 1780, tome II, pages 408 et suiv.

71 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 390.

72 Souchet. *Traité de l'Usure...* 1776, page 120.

73 *Observations sur le Prêt à Intérêt.* 1783, page 235.

74 *Observations sur le Prêt à Intérêt,* pages 237 et suiv.

75 *Ibid.,* page 1.

76 Turgot. *Mémoire sur les Prêts d'Argent. Œuvres.* Édition Daire, 1844, tome I^{er}, page 118.

77 *Lettre à Monseigneur l'Archevêque de Lyon...* 1763, page 44.

78 *Ibid.,* pages 36 et suiv.

79 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 400.

80 *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* pages 544 et suiv. Citation tirée du *Traité sur le Prêt lucratif,* page 69.

81 *Lettre à l'Archevêque de Lyon,* pages 39 et suiv.

82 Turgot. *Loc. cit.,* page 118.

83 Hyacinthe de Gasquet. *Loc.* cit., pages 344 et suiv.

84 Jean Arthur de la Gibonnais. *De l'Usure, Intérêt et Profit qu'on tire du Prêt,* 1710, pages 464 et suiv.

85 *Ibid.,* pages 174 et suiv.

86 *De l'Usure, Intérêt et Profit...* page 315.

87 Liger. *Loc. cit.,* page 148.

88 L'abbé Prigent. *Observations sur le Prêt à Intérêt,* 1783, pages 233 et suiv.

89 *Ibid.,* pages 231 et suiv.

90 *Ibid.,* page 219.

91 *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* page 570.

92 Prigent. *Observations sur le Prêt à Intérêt,* pages 215 et suiv. Citation tirée de *La Théorie de l'Intérêt et de l'Argent,* page 198.

93 Turgot. *Loc. cit.,* page 137.

94 *Observations sur le Prêt à Intérêt,* page 222.

95 *Ibid.,* page 219.

96 *Ibid.,* pages 214 et suiv.

97 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* 1780, page 64.

98 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* pages 335 et suiv.

99 *Ibid.,* page 348.

100 *Ibid.,* pages 343 et suiv.

101 *Observations sur le Prêt à Intérêt,* page 221 et suiv.

102 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* page 35.

103 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* pages 200 et suiv.

104 *Ibid.,* pages 19 et suiv.

105 *Ibid.,* page 146.

106 *Observations sur le Prêt à Intérêt*, pages 242 et suiv.

107 *L'Usure condamnée par le Droit naturel. Réponse à M. Formey.* 1752. Cité dans *Lettre à l'Archevêque de Lyon...*, page 60.

108 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* page 184.

109 *Ibid.,* page 180.

110 *De l'Usure, Intérêt et Profit...*, page 458.

111 Turgot. *Loc. cit.*, page 128.

112 Liger. *Loc. cit.,* page 20.

113 *Ibid.,* page 34.

114 *Le Défenseur de l'Usure confondu...* 1776, page 276.

115 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* pages 164 et suiv.

116 *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* page 131.

117 Souchet. *Loc. cit.,* page 198.

118 Gasquet. *Loc. cit.,* page 298.

119 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* page 243.

120 *Ibid.,* pages 255 et suiv.

121 *Ibid.,* pages 175 et suiv.

122 *Lettre à l'Archevêque de Lyon,* page 91.

123 *Lettre à l'Archevêque de Lyon,* page 41.

124 Hyarinthe de Gasquet. *Loc.* cit., pages 452 et suiv.

125 *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* page 547.
126 *Lettre* à *l'Archevêque de Lyon...*, page 28.
127 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* pages 201 et suiv.
128 Étienne Souchet. *Loc. cit.,* page 123.
129 *Ibid.*, pages 192 et suiv.
130 Hyacinthe de Gasquet. *Loc. cit.,* pages 353 et suiv.
131 *Lettre à l'Archevêque de Lyon,* page 45.
132 *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* page 486.
133 Souchet. *Loc. cit.,* page 49.
134 *Les nouveaux Patrons de l'Usure,* page 548.
135 *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent,* page 184.

V

L'Ordre bourgeois.

§ 1. Le Bourgeois justifié.

Tout « le cours des siècles qui comprend la vie de tous les chrétiens et de tous les hommes, n'est qu'un grand convoi »[1], dit Nicole. Cela ne vaut donc pas la peine de vouloir devancer les autres, ce qui siérait mal à des chrétiens qui ne sauraient oublier où ils vont. Parfois ceux qui forment le convoi, sont distribués ainsi, parfois autrement. Cela n'a pas grande importance ; puisque tous, qu'ils soient les premiers ou les derniers, aboutiront au même but. Mais ce qui importe, c'est qu'il y ait de l'ordre, qu'il y en ait qui marchent en tête, et d'autres qui suivent, pour que tout se fasse selon les règles.

Ainsi tout sera réglé d'avance ici-bas. La divine providence a tracé les cadres dans lesquels la vie d'un chacun doit évoluer. L'ordre social marque à chacun sa place, de manière à ce qu'il ne puisse y avoir de confusion. La divine providence qui a tracé d'avance à chacun sa destinée l'a marqué pour un certain ordre et l'a prédestiné pour une certaine vocation. Si l'édifice social avec ses différents compartiments venait à s'écrouler, il faudrait le rebâtir. Et tout alors rentrerait de nouveau dans le même ordre, et les habitants reprendraient leurs différentes occupations, chacun selon sa vocation, et cette vie ici-bas, qui pour le chrétien ne saurait être qu'une perpétuelle attente de l'autre, reprendrait son cours régulier.

« C'est par le plus sage et le plus adorable de tous les conseils, que Dieu, créant le monde, et y voulant établir une société d'hommes vivant ensemble et destinés à converser les uns avec les autres, y a distingué divers états, et leur a assigné leurs fonctions et leurs devoirs. Suivant cette providence il y a des conditions supérieures, et il y en a de subordonnées ; il y en a d'éclatantes, et il y en a d'obscures : toutes réglées par la sagesse divine, et nécessaires pour maintenir la paix sur la terre et le bon ordre. Car sans cette diversité qui met l'un en pouvoir de commander, et qui tient l'autre dans la dépendance ; qui fait paraître celui-là dans la splendeur, et qui réduit celui-ci à demeurer dans les ténèbres ; quel renversement verrait-on dans le monde, et que serait-ce que la société humaine ? »[2]

Dieu a donc voulu qu'il y eut différentes conditions dans la société ; c'est lui qui a placé chacun où il est, et pour lui plaire, il faut qu'il y demeure et remplisse les devoirs de sa condition. Il n'y a pas d'autre voie de salut. « Je dis que toute la prudence de l'homme, explique Bourdaloue, même en matière de salut, se réduit à deux chefs, à s'avancer dans la perfection de son état, et à éviter toute autre perfection, ou contraire à celle-là, ou qui en empêche l'exercice ». Car telle est la volonté de Dieu. « Je vous l'ai dit, chrétiens, cette volonté est que chacun soit dans le monde parfaitement ce qu'il est ; qu'un roi y soit parfaitement roi, qu'un père y fasse parfaitement l'office de père, un juge la fonction de juge ; qu'un évêque y exerce parfaitement le ministère d'un prélat, que tous marchent parfaitement dans la voie qui leur est marquée, qu'ils ne se confondent point, et que les uns ne s'ingèrent point en ce qui est du ressort des autres : car si cela était, et que chacun voulût se réduire à ce qu'il doit être, on peut dire que le monde serait parfait »[3].

Ainsi chacun remplissant parfaitement ses devoirs particuliers, avancera dans la perfection chrétienne, en même temps qu'il contribuera pour sa part au maintien de l'ordre social. « Il n'y a point, dit le P. Haineuve, d'état autorisé par les lois qui ne soit dans l'ordre de la Providence, qui a ordonné cette

diversité de conditions, sans laquelle le monde et la société humaine ne pourraient subsister ni se maintenir. C'est pourquoi, personne n'embrasse aucun état, ou ne naît dans aucune condition de la vie civile que par l'ordre ou la permission de cette même Providence, qui a établi l'inégalité et la subordination, aussi bien que la diversité des conditions des hommes »[4]. Ainsi tout sera disposé de manière à maintenir l'ordre social. « Mais cette disposition générale de la Providence ne suffisait pas, et il en fallait encore une plus particulière, insiste le Père Bourdaloue. Je veux dire qu'entre ces différentes conditions, il fallait que Dieu, selon ses desseins et ses vues de prédestination, marquât à chacun des hommes et lui déterminât l'état particulier où il l'appelait. Or, c'est ce que Dieu a fait : tellement qu'il n'y a point d'homme qui n'ait une vocation propre, qu'il doit tâcher de bien connaître, et qu'il est indispensablement obligé de suivre »[5].

Tout homme qui exerce une fonction, si humble soit-elle, l'exerce pour ainsi dire de par Dieu. C'est la divinité qui l'a nommé à son emploi, c'est elle qui veille à ce qu'il remplisse ses devoirs. Bien remplir ses devoirs, c'est prier. « Je veux dire que d'accomplir fidèlement tous ses devoirs, que de s'occuper de travailler, d'agir dans son état selon la volonté et le gré de Dieu, c'est prier... ». « Dieu, continue le Père Bourdaloue, vous a chargé d'un emploi, et vous en remplissez avec assiduité les fonctions : en cela vous priez. La Providence vous a confié la conduite d'un ménage, et vous y donnez vos soins : en cela vous priez. Ainsi du reste »[6]. La religion donne sa consécration à tous les devoirs sociaux ; elle sanctifie tous les états. « Les devoirs d'état sont donc en un sens de vrais devoirs de Religion ; et s'ils en diffèrent par leur objet, ils n'en diffèrent nullement par l'obligation qu'ils nous imposent. Le souverain sur son trône, le père dans sa famille, le maître dans sa maison, le juge sur son tribunal, le guerrier dans son poste, le pilote sur son vaisseau, le laboureur dans le champ qu'il cultive, l'artisan dans le lieu de son travail, en accomplissant les devoirs de leur état, s'acquittent donc d'un véritable devoir de religion »[7].

Aussi serait-ce une grave erreur que de vouloir opposer les devoirs d'état à ceux de la religion. La « piété véritable, dit Massillon, est l'ordre de la société ; elle laisse chacun à sa place ; fait de l'état où Dieu nous a placés l'unique voie de notre salut ; ne met pas une perfection chimérique dans des œuvres que Dieu ne demande pas de nous ; ne sort pas de l'ordre de ses devoirs pour s'en faire d'étrangers ; et regarde comme des vices les vertus qui ne sont pas de notre état. Tout ce qui trouble l'harmonie publique est un excès de l'homme, et non un zèle et une perfection de la vertu. La religion désavoue les œuvres les plus saintes qu'on substitue aux devoirs ; et l'on n'est rien devant Dieu quand on n'est pas ce que l'on doit être »[8].

L'ordre est toujours d'institution divine, quelque imparfait et injuste qu'il puisse être. Les uns en tireront des avantages plus grands que les autres. Il ne peut en être autrement. Il y aura les riches qui jouiront des biens de cette terre, et qui vivent dans l'opulence ; il y aura les pauvres qui se verront privés de tout et qui passent leur vie dans la misère. Il faut qu'il en soit ainsi, si on veut qu'il y ait du tout de l'ordre. « Il fallait donc qu'il y eut une diversité de conditions, et surtout il fallait qu'il y eut des pauvres, afin qu'il y eût dans la société humaine de la subordination et de l'ordre »[9], dit le Père Bourdaloue.

C'est l'ordre qui importe avant tout, et non les avantages plus ou moins grands que pourront en tirer tel individu ou telle classe en particulier. Aussi le chrétien devra-t-il s'abstenir soigneusement de tout ce qui pourrait déranger l'ordre établi. La « religion elle-même, demande Massillon, n'est-elle pas nécessairement liée à l'ordre public ? Elle tombe et s'affaiblit avec lui... Dès que l'harmonie civile se dément, toute la religion elle-même chancelle »[10].

L'ordre se justifie donc par lui-même ; et cela doit suffire au chrétien. Tenons-nous en à l'ordre établi, et conformons y notre vie et nos actions. Cela ne s'adresse pas seulement aux réformateurs indiscrets et aux esprits séditieux, qui recherchent pour les choses d'ici-bas une perfection imaginaire, mais encore à tous ceux qui pour leur propre compte veulent s'élever et sortir de leur

condition. Les ambitieux dérangent l'ordre social, l'ambition « nous porte à un rang où nous ne devons point aspirer puisqu'il est au-dessus de notre état »[11], dit Bourdaloue. Elle agit à l'encontre des desseins de la divine Providence qui a tout réglé d'avance. L'homme se substitue à Dieu. Il suit sa propre voie, qui n'est pas celle que lui a tracé la divine Providence.

La bourgeoisie, pourvu qu'elle méditât bien les enseignements du Père Bourdaloue, aurait pu y trouver sa propre condamnation. Le bourgeois ne peut se réclamer de « la grandeur naturelle et légitime qui est établie de Dieu », et qui n'est autre que « celle des princes, et de tous ceux qui tirent de leur naissance et de leur sang leur supériorité ». Il ne connaîtra pour son compte, jamais d'autre grandeur que la grandeur « artificielle, qui n'a pour appui que l'industrie et l'ambition des hommes ». Le bourgeois prétend corriger le défaut de sa naissance. Il s'arroge en quelque sorte le droit de rectifier les desseins de la divine Providence. Il manque d'humilité et entre en contestation avec Dieu. « Il y a deux sortes de grandeurs, les unes que Dieu a établies dans le monde, et les autres qui s'y érigent, pour ainsi dire d'elles-mêmes, celles-là qui sont les ouvrages de la Providence, et celles-ci qui sont comme les productions de l'ambition humaine »[12]. A la grandeur de la bourgeoisie, Dieu n'a aucune part. Tant qu'il était dans sa sphère, le bourgeois était de droit divin, au même titre que tous ceux qui ont rang et place dans la société, mais il cessera de l'être du moment qu'il s'élève. Il agit alors sous sa propre responsabilité. Il se fait sa propre providence ; il se met à la place de Dieu. Le mouvement qui le pousse en avant, est, en quelque sorte, un perpétuel défi à l'Église, qui lui faisait un devoir de renfermer son existence dans les bornes étroites qu'une Providence divine lui avait tracées.

Le bourgeois n'est-il donc qu'un ambitieux, un enfant du péché, qui porterait en lui sous des formes nouvelles les anciennes marques de la corruption du genre humain ? Non, il ne l'est pas, ou du moins il ignorera toujours qu'il l'est. S'il est ambitieux, il l'est en parfaite bonne conscience ; il

est ambitieux par devoir. Il faut qu'il s'avance. Sa loi est de s'avancer, de s'avancer toujours. Aussi tout dans cette vie bourgeoise se fait-il de la manière la plus régulière. Où sont les ambitieux d'autrefois, courtisans sans scrupules remportant des succès éclatants et sans lendemain ? Le pathos de l'Église s'émousse, et tout ce qu'elle pourra dire tombe à vide quand elle s'adresse à ce bourgeois, qui marche d'un pas sûr, mû par une force irrésistible qui le pousse en avant.

Lui, un pécheur, un dépravé, un homme corrompu et succombant sous les tentations de l'amour-propre ? Mais s'il cherche à s'agrandir, s'il veut s'élever, n'est-ce donc pas pour ses enfants qu'il travaille ? C'est son grand argument ; il se justifie dans ses enfants. Lui parle-t-on des tentations de la richesse, lui reproche-t-on de ne pas assez se servir des moyens de salut qu'une divine Providence a mis à la disposition des riches, de ne pas prodiguer l'aumône, il en appelle à ses enfants. « J'ai des enfants, et j'ai besoin pour eux de tout mon bien »[13]. Ce n'est pas pour lui-même qu'il s'est enrichi ; il a travaillé pour la famille, pour la postérité. « Mais, dites-vous, je ne suis plus maître de ce bien que vous me demandez pour les pauvres, dit le Père Griffet, en s'adressant à ses auditeurs, je le dois aux enfants que Dieu m'a donnés : j'en ai un grand nombre, il faut premièrement que je songe à les élever, et ensuite à les établir... Ne faut-il pas que tout cède à la force du sang ? L'amour paternel ne doit-il pas l'emporter sur celui d'un prochain qui nous est inconnu ? »[14]

Le bourgeois est père de famille, il connaît ses responsabilités. Vos enfants « seront assez riches, répondront les curés, et vous leur laisserez un assez ample héritage, si vous les faites héritiers des prières des pauvres, et de la faveur de Jésus-Christ, que l'effet infaillible de ces prières ne peut manquer d'obtenir pour eux »[15]. Il ne voudra confier le soin de sa famille à personne, fût-ce même à Dieu. « Ce ne sera point votre habileté, ni votre prévoyance, qui assurera à vos enfants ces riches héritages, lui dit le Père Croiset. Les aumônes ont plus de vertus que toutes les gloses et les contrats »[16]. Il ne saurait y croire. C'est à lui

d'être prudent et prévoyant, afin que ses enfants plus tard le bénissent et qu'en attendant, il jouisse de l'estime de ses voisins. Que pourrait-on avancer pour le convaincre de ses torts ? que lui dire pour réveiller en lui les remords du pécheur ? Il travaille pour sa famille, il travaille pour sa classe ; n'est-il pas en sûreté de conscience ?

« Que vous dit le monde ? Qu'exige-t-il de vous ? Quels sont les sentiments qu'il vous inspire ? Il faut s'élever, s'agrandir, amasser du bien, acheter des charges, parvenir aux honneurs, fuir les humiliations et la pauvreté comme les plus grands maux qu'il y ait sur la terre. Voilà ce que dit le monde ; lisez l'Évangile, et voyez s'il ne nous enseigne pas précisément le contraire »[17]. Le bourgeois ne se convertira pas. Est-ce faiblesse de la chair ? Ce n'est pas que cela. Il croit avoir raison contre l'Église. Il sait ce qu'il veut, et pourquoi il est en droit de le vouloir. Lui aussi veut l'ordre, un ordre nouveau, qui naîtra des efforts de sa classe, et que l'Église ne saura pas reconnaître.

« Toutes les conditions sont aujourd'hui, ce semble, confondues, disait déjà le Père Croiset. Le bourgeois qui vient de faire fortune, ne se distingue souvent de l'homme de qualité, que par un luxe plus brillant... Une bienséance d'ordre et de politesse chrétienne, distinguait autrefois les états et les conditions, jusque dans les habits, selon l'esprit de la morale de *Jésus-Christ* ». Aujourd'hui, par contre, règnent la « confusion et le dérangement »[18]. Comment donc encore reconnaître en tout cela un ordre divin ? C'est Dieu, nous le savons, qui a « réglé toutes les conditions et mis entre elles une sage différence ». C'est donc « à lui à les remplir », et quand il « nous a placés dans un lieu, c'est à nous d'y demeurer fixés comme des statues (dit un Saint) dans la niche où l'ouvrier les a posées ; s'il juge à propos de les changer, elles souffrent qu'on les transporte ; s'il les laisse, elles ne remuent pas. Voilà, Seigneur ! comme nous devons être, entre vos mains ; tel est l'ordre et il n'y a rien de si raisonnable »[19].

Mais les statues ont remué, et l'Église gémit sur la confusion des états. Les humains ne suivent plus leur vocation. Ils cherchent une place par ci par là, au

gré de leurs caprices. On ne s'y reconnaît plus. Il n'y a donc plus de divine Providence. Car comment croire que Dieu puisse avoir encore quelque part dans un ordre social, où tout est confondu et où le bourgeois né d'hier, et enfant de ses œuvres s'élève au-dessus de ceux qui tiennent leur rang par droit de naissance, et que la divine Providence a distingués parmi les autres ?

L'ordre pour l'Église, c'est l'ordre qui existe et que chacun reconnaît parce qu'il s'impose de lui-même. Toute société constituée a son ordre ; respectons l'ordre établi. Car Dieu, « le premier instituteur de tous les états qui partagent le monde et composent la société humaine »[20], une fois que l'ordre est institué, défend que, sous aucun prétexte, on y porte atteinte. Il faut que les générations qui se suivent, en retrouvent toujours la forme et la règle, pour que le chrétien puisse suivre la voie qui lui est tracée.

Quand il arrivera alors que les choses se transforment par le dedans et que les valeurs se trouvent déplacées, l'Église en solidarisant son Dieu avec ce qui n'a plus de raison d'être le compromet, et ceux qui peuvent se réclamer de l'ordre nouveau cesseront de lui demander conseil, trouvant qu'elle protège des abus. Ne sachant voir que l'ordre qui est, et apercevant mal celui qui se fait, que pourra-t-elle répondre à ceux qui avancent ?

Il doit y avoir unité entre le chrétien et celui qui remplit les devoirs de sa profession, avait dit Bourdaloue, « tellement que ce ne sont point deux choses qu'on soit en pouvoir de séparer, le chrétien d'avec le négociant, le chrétien d'avec l'ouvrier et l'artisan, le chrétien même d'avec l'officier de guerre, le chrétien d'avec le prince et le monarque ; parce que tout cela et tout autre état, si j'ose m'exprimer ainsi, doit être christianisé dans nos personnes »[21]. L'Église n'a pas su faire l'unité entre le bourgeois et le chrétien. Le bourgeois, tel bourgeois demeurera catholique ; la bourgeoisie, *l'état bourgeois* ne le sera pas. Le bourgeois se voyant délaissé par le Dieu des chrétiens qui ne semble toujours vouloir l'approuver que pour autant qu'il se confine sagement dans les bornes étroites de sa sphère, ira à la conquête du pouvoir, sans le concours de

l'Église, et, sans demander conseil au Dieu des chrétiens, il fera valoir ses *droits,* et instituera un ordre nouveau.

§ 2. Le Triomphe de l'honnête Homme.

Sur les ruines de « l'Évangile de Jésus-Christ, s'élève un évangile de probité mondaine, dans laquelle on renferme tous les devoirs de la raison et de la religion ; le peuple chrétien, on entreprend de le changer en un peuple philosophe ; le bien public, les bienséances de la vie civile, l'ordre, la paix de la société, on borne-là toutes les vertus : on ne connaît plus, on ne veut plus connaître d'autres lois, d'autres principes, d'autres règles de mœurs et de conduite ; on se fait honneur de quitter le titre de chrétien, on se pique de mériter le titre, de soutenir le caractère d'honnête homme »[22]. Ainsi parle le Père Charles Frey de Neuville qui reproche à ses concitoyens de vouloir borner « tous les devoirs de la religion aux devoirs de la probité », et de croire que « le vrai chrétien n'ajoute rien ou presque rien aux qualités de l'honnête homme »[23]. « Quand on veut faire l'éloge de quelqu'un, on dit : C'est un honnête homme », déclare le curé de Gap, « mais on ne dit point, ajoute-t-il, et l'on n'ose dire, c'est un vrai chrétien, comme si la qualité de chrétien avait quelque chose de déshonorant... »[24] Quoi de plus absurde ! « Rougissez-vous d'être honnête homme, ne vantez-vous pas au contraire à tout propos votre honneur et votre probité ? Pourquoi donc rougissez-vous d'être Chrétien et de le paraître ? »[25]

Le bourgeois veut être honnête homme, rien qu'honnête homme. « Vous nous direz sans doute que vous êtes d'honnêtes hommes, mais que vous n'êtes pas dévots, dit l'abbé de Boulogne ; car voilà, mes Frères, le refrain éternel, la maxime favorite avec laquelle les prétendus sages du siècle croient répondre à tout. Vous n'êtes pas dévots ! Non, sans doute, puisque vous n'êtes pas Chrétiens, puisque Dieu n'est plus rien pour vous... »[26] C'est aussi pourquoi,

nous dira le curé de Gap, « la plupart des honnêtes gens chez qui l'esprit prétendu philosophique n'a pas absolument éteint les lumières de la foi..., [n'ont plus] qu'une foi stérile qui n'entre d'ordinaire ment pour rien ni dans leurs vertus, ni dans leurs bonnes œuvres. Au lieu des vertus chrétiennes, ils n'ont que des vertus morales, comme celle des sages païens, des vertus, par conséquent, qui sont nulles et de nulle valeur pour l'autre vie »[27]. L'éducation qu'ils donnent à leurs enfants d'ailleurs le prouve. « Je Voudrais, dit le curé de Gap, en s'adressant à ses ouailles, que vous mêlassiez dans vos conversations quelques paroles qui eussent rapport à la religion et à la piété ; qui sentissent le christianisme, si je puis m'exprimer ainsi, et fissent connaître que vous êtes Chrétiens... Je vous rends justice, Monsieur, continue-t-il, vous donnez à vos enfants de très belles instructions sur la manière dent ils doivent se conduire dans le monde. Mon Fils, ayez des sentiments d'honneur ; soyez honnête ;... ayez soin de vous faire une bonne réputation... Soyez deux, honnête, poli, prévenant, officieux... Ma Fille, soyez modeste et retirée... Voilà certainement des avis bien sages et bien dignes d'un honnête homme ; oui, sans doute ; mais un père païen disait la même chose à ses enfants. Pourquoi la religion n'entre-t-elle pour rien dans ces instructions qui sont très belles d'ailleurs ? »[28]

Le bourgeois est honnête homme sans être chrétien. « Nous voyons tous les jours, dit encore le curé de Gap, des personnes d'ailleurs estimables et réglées dans leurs mœurs, qui au fond ne sont que d'honnêtes païens, et n'ont aucune vertu chrétienne »[29]. L'honnête homme sait ce qu'il a à faire, sans le demander au Dieu des chrétiens. Il sait être « moral », sans devoir demander conseil à l'Église.

Pour consacrer son indépendance et pour bien se prouver à lui-même et aux autres qu'il sait se diriger dans la vie, le bourgeois aimerait voir fixer sa morale sous forme de catéchisme. « On n'entend parler depuis quelque temps que de la nécessité de composer un catéchisme de morale, où l'on ne ferait aucun usage des principes religieux, ressorts vieillis et qu'il est temps de mettre à

l'écart »[30], dit Necker, qui n'est pas de cet avis, tandis que Rivarol, son adversaire, trouve qu'« un catéchisme de morale est aujourd'hui le premier besoin de la nation ». « Les sages l'attendent, dit-il, les dévots le craignent, le gouvernement l'a rendu nécessaire »[31].

La bourgeoisie voudrait ainsi voir consacrer son indépendance morale. Mais que voulait-elle en somme faire entrer dans son catéchisme ? Une morale profane évidemment qui aurait été celle de tout le genre humain, étant avéré que « les nations civilisées du monde s'accordent sur les points essentiels de la morale, autant qu'elles diffèrent sur ceux de la foi »[32]. « On dit, et c'est aujourd'hui le sentiment à la mode, dit Caraccioli, qu'indépendamment de toute religion, il y a un certain amour de la Justice que la nature nous inspire, et qui suffit au moins pour former un caractère d'honnête homme »[33]. En l'interprétant ainsi, la morale bourgeoise aurait donc un caractère généralement humain. C'est l'interprétation que le bourgeois retrouve lorsque, relisant les écrits des philosophes, il se sent homme et non seulement bourgeois. Dans ce sentiment il puisera de nouvelles forces pour s'affirmer. Il a le bon sens, la raison, la nature, l'humanité de son côté.

Pourtant, le bourgeois n'est pas cet être de raison qu'il représente souvent à ses propres yeux. Ce n'est pas l'homme en idée, c'est l'homme d'une certaine époque, le produit de certaines conditions économiques et morales d'un caractère déterminé. Aussi quand il parle de l'homme tel qu'il est et tel qu'il doit être, c'est l'homme vu à travers le bourgeois que nous reconnaissons dans l'image qu'il se fait de l'humaine condition ; ce n'est pas l'homme tout court, c'est l'*honnête homme,* le représentant d'une certaine classe. C'est aussi pourquoi sa morale en ce sens ne saurait être universelle, elle ne saurait s'appliquer indifféremment à toutes les classes de la société. La bourgeoisie d'ailleurs, au XVIII^e^ siècle s'en rendra compte de plus en plus : il n'est pas donné à chacun d'être honnête homme.

Il faut « une religion pour le peuple, et le christianisme est sans contredit ce qu'on peut lui donner de mieux »[34]. Ainsi parlent les honnêtes gens, comme nous l'avait déjà rapporté le curé de Gap. Le bourgeois reconnaîtra sans peine que l'autonomie morale qu'il s'est acquise n'est pas le fait de tout le monde. Pour le petit peuple, tout restera comme par le passé : Il faut qu'il reste croyant. On ne doit pas se faire d'illusions à ce sujet, nous explique Necker, dans son livre sur l'*Importance des Opinions religieuses*. L'ordre social demande qu'il y ait des pauvres.

« On ne saurait éviter dans les sociétés les mieux ordonnées, écrit Necker, que les uns ne jouissent, sans travail et sans peine, de toutes les commodités de la vie, et que les autres, en beaucoup plus grand nombre, ne soient forcés de chercher, à la sueur de leur front, la subsistance la plus étroite, la récompense la plus limitée »[35]. Voilà le fait. « Dira-t-on imprudemment, écrit encore Necker, que si les distinctions de propriétés sont un obstacle à l'établissement d'une morale politique, il faut travailler à les détruire ? »« On peut rêver d'un État où il en serait autrement, et où l'égalité règne parmi les hommes », dit Necker, mais « imaginerait-on, ajoute-t-il aussitôt, que ces relations primitives puissent être rétablies dans un temps où la disparité des moyens s'est considérablement accrue, et dans un temps où toutes les supériorités d'état et de puissance sont consolidées par la force immuable des armées disciplinées ? »[36]

C'est aussi pourquoi on ne saurait se passer de religion. « Les abus successifs de la force et de l'autorité, en bouleversant tous les rapports qui existaient originairement entre les hommes, ont élevé au milieu d'eux, un édifice tellement artificiel, et où il règne tant de disproportion, que l'idée d'un Dieu y est devenue plus nécessaire que jamais, pour servir de nivellement à cet assemblage confus de disparités de tout genre ». Dans les nations naissantes, il peut en être autrement, « mais dans nos anciens États de l'Europe où l'accroissement des richesses augmente continuellement la différence des fortunes et la distance des conditions ; mais dans nos vieux corps politiques, où

nous sommes serrés les uns contre les autres, et où la misère et la magnificence se trouvent sans cesse entremêlées, il faut nécessairement une morale fortifiée par la religion, pour contenir ces nombreux spectateurs de tant de biens et d'objets d'envie, et qui, placés si près de tout ce qu'ils appellent le bonheur, ne peuvent jamais y prétendre »[37].

Reconnaissons donc l'utilité de la religion. Les riches ont des propriétés qu'elle protège bien mieux que ne saurait le faire toute morale émancipée. « Dieu donnant ses lois sur la montagne de Sinaï, n'a besoin que de dire : tu ne déroberas point ; et avec l'idée imposante de ce Dieu... ce commandement abrégé conserve, en tous les temps, une autorité suffisante ; mais que la philosophie politique dise : tu ne déroberas point, il faut qu'elle ajoute à ce précepte une suite de raisonnements, sur les lois de propriété, sur l'inégalité des conditions, et sur les divers rapports de l'ordre social »[38]. Il est donc bien plus sûr de s'en tenir à la religion, et il vaut bien mieux confier la garde des propriétés à Dieu qu'à la philosophie.

Aussi le citoyen pour pouvoir se réclamer de la morale profane, devra-t-il déjà posséder quelque propriété ; autrement il faudra qu'il s'en tienne à la religion réservée à ceux qui ne possèdent rien. Et plus ces derniers seront misérables, plus il faudra s'efforcer de leur conserver la foi. Necker le dit : « plus l'étendue des impôts entretient le peuple dans l'abattement et la misère, plus il est indispensable de lui donner une éducation religieuse »[39]. Mais n'est-ce pas avouer que la religion n'est toujours qu'un expédient, qu'un pis-aller dent on ne saurait se passer, pour maintenir dans la bonne voie ceux qui ne sauraient être d'honnêtes gens ? C'est ce que Rivarol, dans ses lettres à Necker, faisait déjà remarquer. « Il me semble enfin, dit-il, que, si la religion est si nécessaire au peuple, c'est moins pour le rendre heureux que pour lui faire supporter son malheur : car c'est à l'extrême inégalité des fortunes qu'il faut s'en prendre de l'expédient des religions : quand on a rendu ce monde insupportable aux hommes, il faut bien leur en promettre un autre »[40]. Eh !

oui, dit-il encore « Que mon laquais ne me tue pas au fond d'un bois, parce qu'il a peur du diable, je n'irai pas ôter un tel frein à cette âme grossière, comme je ne voudrais pas lui ôter la crainte du gibet : ne pouvant en faire un honnête homme, j'en fais un dévot »[41].

Ainsi, le bourgeois, devenu prudent, entend se réserver sa morale pour lui-même ; quant aux autres, ils pourront jusqu'à nouvel ordre rester dévots. Cela suffit à nous montrer combien la nouvelle morale, quelles que soient les formes générales dont elle se pare, reste en rapport étroit avec l'esprit d'une classe. Non que l'honnête homme, quand il développe ses principes, se soit toujours rendu compte des limites qu'il rencontre du moment qu'on voudra les voir appliquer. La bourgeoisie s'était créée une conception nouvelle de la vie. Il était tout naturel que pour la faire triompher, elle la présentât sous des aspects généraux et la fit remonter à un ordre universel. Elle cherchera donc plutôt à l'étendre qu'à vouloir en tracer les limites. Le bourgeois parlera de « l'homme », de « l'humanité », il aimera à invoquer la « nature ». Cependant, pour faire de l'homme un « honnête » homme, il croira fort utile, sinon indispensable, que cet homme possède quelque chose. D'ailleurs n'est-il pas fort naturel d'avoir quelque bien, et l'état de bourgeoisie n'est-il pas conforme aux intentions de la nature, qui veut que ses enfants soient heureux et qui leur fournit les moyens nécessaires pour l'être ?

En réduisant la morale bourgeoise à ses proportions sociales et économiques, nous n'avons voulu diminuer en rien sa valeur. Bien au contraire, c'est précisément parce que l'honnête homme n'est autre chose qu'une sublimation du bourgeois honnête et non une figure abstraite relevant d'un catéchisme moral, qu'il représente une réalité : l'homme nouveau que la bourgeoisie des temps modernes pourra opposer à l'ancien que concevait l'Église. Cet homme nouveau a fait ses preuves. C'est sa propre existence qui sera son suprême argument. Il a prouvé ce dont seule la vie peut témoigner : qu'en vivant comme il le fait, on réussit. Il y a les villes et les villages florissants ; il y a le

bien-être qui se répand partout où il a pu librement déployer ses forces. Il y a le bonheur qu'un Dieu jaloux ne semble plus garder pour l'au-delà, depuis que ses enfants ont su se conduire en hommes raisonnables et entreprenants ; il y a le monde qu'il a créé et qui témoigne en sa faveur. Ce monde est à lui. Il n'est pas l'œuvre des dévots. Il l'a créé malgré les dévots, qui lui parlaient de la vanité des efforts humains devant la mort. Lui, il a cru à la vie, et il a réussi.

« On entendait de toutes parts le bruit du ciseau, celui du marteau, et la nuit même ne suffisait pas à l'empressement de ceux qui font construire de superbes maisons. Les rues n'offrant à la vue que des bois qu'on polit, que des marbres qu'on scie. On entasse étages sur étages, comme si l'on voulait se faire un rempart contre la mort »[42]. C'est ainsi qu'un écrivain du temps qui prend la défense de l'Église catholique, décrit l'activité qu'il voyait régner à Paris, vers l'an 1772. Le bourgeois a eu confiance en ses propres forces, il est devenu le maître du monde. Que les grands et les pauvres, les uns pour justifier leur rang et leur richesse, les autres pour se consoler de n'en avoir point, se tournent vers l'Église et lui rendent leurs hommages, lui, le bourgeois, quelle raison aurait-il d'en faire autant ? Enfant de cette terre, il a grandi sans le secours de l'Église. Le Dieu des chrétiens n'a jamais voulu le reconnaître ; ce qu'il est, il se le doit à lui-même, il s'est fait sa propre Providence, il ne voudra pas en reconnaître d'autre.

---

1 Nicole, *Op. cil.,* tome XIII, pages 54 et suiv.

2 Bourdaloue. *Œuvres,* tome II, page 96.

3 *Ibid.,* page 101.

4 Houdry. *Op. cit.,* tome VI, pages 20 et suiv. Le Père Haineuve.

5 Bourdaloue. *Œuvres,* tome II, page 96.

6 Feugère. *Bourdaloue,* page 283.

7 Griffet. *Sermons,* tome II, page 208.

8 Massillon. *Petit Carême. Sermon sur les Écueils de la Piété des Grands.*

9 Bourdaloue. *Œuvres,* tome II, page 79.

10 Massillon. *Petit Carême. Sermon sur les Écueils de la Piété des Grande.*

11 Bourdaloue. *Œuvre*s, tome II, page 96.
12 *Ibid.,* pages 162 et suiv.
13 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome I^er^, page 287.
14 Griffet. *Sermons,* tome II, page 635.
15 Griffet. *Sermons,* tome II, page 441.
16 Croiset. *Réflexions chrétiennes,* tome II. page 167.
17 Réguis. *Op.* tome III, 2^e^ *Dominicale,* page 9.
18 Croiset. *Parallèle...*, tome I^er^, page 191.
19 *Sermons du Père Hubert, prêtre de l'Oratoire, pour le Carême.* 1725, tome II, pages 22 et suiv.
20 Hyacinthe de Montargon. *Op. cit.,* tome V, page 570.
21 Bourdaloue, *Œuvres*, tome III, page 289.
22 Charles Frey de Neuville. *Sermons,* tome III, page 226.
23 *Ibid.,* page 272.
24 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, 2^e^ *Dominicale,* pages 505 et suiv.
25 *Ibid.,* tome I^er^, 1^re^ *Dominicale,* pages 41 et suiv.
26 De Boulogne. *Œuvres posthumes,* tome II, page 195.
27 Réguis. *Op. cit.,* tome IV, 2^e^ *Dominicale,* page 505.
28 *Ibid.,* tome I^er^, *1re Dominicale,* pages 11 et suiv.
29 *Ibid.,* page 16.
30 Necker. *De l'Importance des Opinions religieuses,* 1788, pages 25 et suiv.
31 Rivarol. *Seconde lettre à M. Necker. Œuvres,* tome II, page 161.
32 *Encyclopédie.* Article : *Morale.*
33 Caraccioli. *La Religion de l'honnête Homme,* page 107.
34 Réguis. *Op. cit.,* tomo III, 2^e^ *Dominicale,* page 375.
35 Necker. *Op.* cit., page 34.
36 *Ibid.,* page 46.
37 *Ibid.,* pages 58 et suiv.
38 *Ibid.,* page 63.
39 *Ibid.,* page 58.
40 Rivarol. *Op. cit.*, tome II, page 136.
41 *Ibid.,* page 138.
42 Caraccioli. *Voyage de la Raison en Europe.* 1772, page 192.

ŒUVRES DE BERNARD GROETHUYSEN

ORIGINES DE L'ESPRIT BOURGEOIS EN FRANCE : I. l'Église et la Bourgeoisie.
MYTHES ET PORTRAITS.
JEAN-JACQUES ROUSSEAU.
ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE.
PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, *précédé de* MONTESQUIEU.

GALLIMARD
5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Ce livre a initialement paru dans la « Bibliothèque des Idées » en 1927.

© *Éditions Gallimard. 1927.* Pour l'édition papier.
© *Éditions Gallimard, 2014.* Pour l'édition numérique.

Bernard Groethuysen

Origines de l'esprit bourgeois en France

“Il s'agit ici de creuser plus loin que les idées, de faire paraître, parler, cet être prudent, effacé, qu'était le bourgeois d'autrefois. On n'y parviendra pas sans ruse. [...] Le détour imaginé par M. Bernard Groethuysen est celui-ci : ne pouvant écouter les bourgeois, il a écouté les curés, et, à travers leurs propos, il a deviné maintes choses. [...] Ce n'est pas Voltaire, ni Rousseau, dont M. Bernard Groethuysen est curieux, c'est du Français moyen, et pour se rapprocher de lui, il s'assied au prêche avec lui. Soupçonnait-on qu'après tant de travaux une source considérable pour la connaissance du XVIII^{e} siècle restait négligée ?

Daniel Halévy

Bernard Groethuysen (1880-1946) a été l'élève de Dilthey et de Simmel après avoir poursuivi des études de philosophie à l'Université de Berlin. Pendant de longues années, il a fait dans différentes bibliothèques de France ainsi qu'aux Archives nationales des recherches au sujet de la Révolution française qui lui ont permis d'étudier la formation de l'esprit bourgeois.

Vasarely : “Véga-Zett”, 1971.

© S.P.A.D.E.M. Paris, 1977.

Cette édition électronique du livre *Origines de l'esprit bourgeois en France* de Bernard Groethuysen a été réalisée le 11 décembre 2014 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070297849 - Numéro d'édition : 22759).
Code Sodis : N03626 - ISBN : 9782072036347 - Numéro d'édition : 187177

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako www.isako.com à partir de l'édition papier du même ouvrage.

PROLOGO DEL AUTOR

Este libro quisiera contribuir al conocimiento histórico de nosotros mismos. "El hombre sólo se conoce viéndose en la historia, nunca por medio de la introspección", decía Dilthey. La conciencia histórica en este sentido no es una mera comprensión del "pasado". Representa una "autognosis", significa un llegar a tener conciencia de sí mismo a base de la historia: eres un hombre de estos tiempos, conócete a ti mismo como hombre de estos tiempos; conócete en el tiempo. Hay épocas de la vida histórica en que el hombre dice de sí: soy *el* hombre, el hombre sin más. Nosotros no vivimos en una de estas épocas. Sabemos de nuestra temporalidad; conocemos nuestra caducidad. Tenemos conciencia de que pasamos para no volver. Ha habido otros hombres y otros hombres habrá. Nosotros constituimos *un* tipo de hombre, no el hombre todo.

Así quisiera yo llegar a comprender aquí al burgués: como una forma de hombre, como nuestra forma de ser hombres, de pensar y de obrar. No se trata de valorarlo, ni tampoco de exponer el sentido de su misión histórica. Sólo una cosa presupongo: que es un hombre distinto del hombre del pasado y también un hombre distinto del hombre del futuro; que también a él debemos tomarlo como un fenómeno histórico, como algo relativo, como algo perecedero en su específico carácter histórico.

El burgués tiene *su* mundo. Sólo partiendo de este mundo es comprensible: un mundo que está ahí antes de todo intento de interpretarlo, una visión del mundo inmediatamente vivida antes de todo reflexionar sobre el universo. Para comprender esto, necesitamos desligar el concepto de "visión del mundo" de sus ataduras sistemático-filosóficas, necesitamos tomarlo más anchamente —o también más estrechamente— de lo que suele suceder. La visión del mundo no es filosofía, sino que la filosofía se limita a dar expresión de un modo especial a una visión del mundo ya existente.

La visión del mundo es en este sentido un hecho básico de la vida creada del espíritu, soberano sobre los distintos dominios limitados y diferenciados en esta vida e independiente de ellos. La función de dar origen a la visión del mundo no puede atribuirse, pues, simplemente a un determinado dominio de la actividad del espíritu, sino que se presenta como algo que se encuentra en las raíces de todos ellos y acaba revelándose como algo universalmente humano que surge en las formas más diversas, pero cuyo origen está situado más allá de estas formas. Lo que podemos ver se reduce en todos los casos a nuestro mundo, y lo que llamamos nuestro mundo no es nunca algo pura y simplemente dado, que luego interpretaríamos con el pensamiento. Lo primero es en todos los casos lo que efectivamente hacemos del mundo. En el principio fué la acción. La visión del mundo es, en este sentido, siempre y ante todo creación del mundo, modelación del mundo.

De esta suerte es posible determinar con más rigor los nexos de la visión burguesa del mundo con las visiones del mundo que encuentran su expresión en la filosofía y en la literatura. La visión burguesa del mundo no es algo derivado que haya de ser inferido de las imágenes del mundo forjadas ya de algún modo. Es lo primariamente dado; ofrece la imagen del mundo que se ve e interpreta luego de modo variado. Lo que el filósofo ve, lo que interpreta, no es, en efecto, el mundo sin más, sino justo este mundo de que él y todos los demás hombres de su tiempo son nativos: el mundo del espíritu patria de todos ellos.

Este mundo en cierto modo anterior a todas las visiones del mundo, es el que se trata de exponer aquí: el mundo del burgués. Es un mundo susceptible de muchas interpretaciones. Pero existe independientemente de estas interpretaciones; en sí mismo no es el producto de una reflexión filosófica.

Esto no quiere decir que el simple burgués no se haga ideas acerca de "su" mundo; que por su parte no intente dar a su imagen del mundo una rotundidad sistemática. En el curso de esta obra veremos cómo en el siglo XVIII gustó de discutir con los representantes de la visión del mundo de la iglesia, y qué importantes fueron estas discusiones para el desarrollo de la conciencia burguesa. Pero esto no es lo esencial. Lo esencial es la formación de esos especiales

puntos de vista del espíritu que caracterizan el tipo del burgués y desde los cuales le fué a éste posible emprender la discusión con los adversarios y llevarla victoriosamente a cabo. No es con argumentos con lo que ha refutado a sus adversarios, sino con la acción. La refutación por la acción se reveló más profunda y poderosa que todas las objeciones que podría hacer la conciencia crítica. Los adversarios creyeron habérselas con ideas y teorías, con una nueva filosofía, que cabía refutar con argumentos teológicos y filosóficos; pero se las habían con un hombre nuevo, con una realidad histórica, que en cuanto tal era irrefutable.

Se trata de exponer cómo se formó este hombre nuevo, de comprender a este hombre partiendo de su mundo circundante. El mismo, por lo general, sólo sabe poco de este mundo, y, sin embargo, éste le está constantemente presente. En él vive y obra. Para sentirse en él seguro y al abrigo, ni siquiera necesita que los filósofos le digan lo que es. Así, raras veces sabe algo de la postulada validez universal del principio de causalidad o de los juicios sintéticos *a priori;* pero su manera de obrar prueba en todo momento que en cierto modo cree implícitamente en una u otros. Frecuentemente y como veremos en el curso de esta exposición, gusta de dar expresión en forma filosófica a las convicciones que adquiere en la experiencia de la vida. Así, habla del poder de la razón y trata de encontrarle un fundamento cósmico. Pero lo esencial no reside en estas fórmulas generales, sino en el hecho mismo de haber logrado en la mayor medida adueñarse intelectualmente de los acontecimientos, de haber aprendido a prever y a determinar incluso la forma de su vida.

Este es el sentido en el que cabe hablar del mundo del burgués. El burgués de la edad moderna tiene su mundo, exactamente como el hombre de la edad media. Tan sólo este hecho es menos visible para el contemplador, porque el mundo del burgués no ha encontrado su expresión en una determinada ideología cósmicamente acabada. Es un mundo que no necesita de una ideología semejante, y éste es justamente uno de sus rasgos característicos. Es un mundo que se basta a sí mismo. Tolera las interpretaciones más diversas sin que por ello se altere su propia índole. Es más, para subsistir ni siquiera necesita de interpretaciones precisas. Tiene sus firmes

raíces en la experiencia misma de la vida. Es el mundo que se da por supuesto, el mundo conocido, el mundo que es "nuestro". El burgués le ha despojado de lo que tenía de extraño. Se siente en él en su casa y se siente seguro de sí mismo porque sabe orientarse en él. Cuando el hombre reflexiona sobre este mundo, se le presenta como algo ignoto, *más ignoto y extraño que jamás en tiempos* anteriores. Pero su relación con este mundo no está definida precisamente por la conciencia refleja del conjunto. No es menester tal conciencia. Más aún, el burgués se encontraría perplejo si se dejase influir por ella en su vida. El burgués tiene confianza en su experiencia de la vida, tiene confianza en la marcha habitual de las cosas, y su vida diaria es para él una continua confirmación de lo que espera y es capaz de calcular por adelantado.

Por eso importa en el fondo tan poco que se decida por una u otra visión religiosa o filosófica del mundo. Ser teísta o ateo significa poca diferencia en su conducta práctica. Aun en el caso de creer, en razón de alguna visión del mundo de las edades pasadas, que el poder de Dios regula los acontecimientos, todas sus tendencias seguirían, por obra de las leyes inmanentes a ellas, dirigiéndose a organizar crecientemente la vida de suerte que de hecho todo fuese calculable y no pudiese haber más milagros.

La conciencia burguesa de la edad moderna ha acertado a consolidar la vida de cierto modo en sí misma, a tomarla, prescindiendo de todos los problemas cósmicos, como un todo que tiene su centro en sí mismo y que en sí mismo encuentra sus fundamentos. En este sentido cabe hablar de una "inmanencia" consciente del hombre moderno, pero sin que esta inmanencia descanse a su vez sobre determinadas visiones del mundo, con sus fundamentos propios, que cupiera enfrentar a otras visiones del mundo igualmente completas.

Particularmente característica me parece ser la reacción ante la muerte, cuyas trasformaciones en el curso de la edad moderna han sido de tan superlativa importancia para la formación de una específica visión burguesa de la vida. Ciertamente, no es exacto que el burgués se haya forjado una convicción especial acerca de la inmortalidad o la mortalidad del alma humana. Es lo que en las largas discusiones con los representantes de la visión del mundo

de la iglesia, le han reprochado éstos frecuentemente. Le han reprochado no saber qué decir con precisión en ésta, la más importante de las cuestiones. Pero lo que estos representantes no tomaban bastante en cuenta, era el cambio que se había producido en los problemas mismos y era precisamente un signo de las hondas modificaciones sobrevenidas en el modo de sentir y de pensar de los hombres de esta época. Se trata de una mala inteligencia de las más profundas y que reaparece sin cesar en las discusiones entre los burgueses y los representantes de la iglesia. Pascal no se había engañado. No es que los hombres tengan otras soluciones que ofrecer a las últimas cuestiones, y no las reveladas por el cristianismo; es que pueden vivir sin poseer certidumbre alguna acerca de ellas, sin ni siquiera buscar semejante certidumbre: he aquí lo que le parece inconcebible, monstruoso.

Pues bien, éste es el hombre que ha llegado a ser el tipo predominante de la edad moderna. De alguna manera tiene que haber cambiado, pues, su visión de la vida y de la muerte; de alguna manera tiene que haberse alterado el significado de esta visión dentro del conjunto de la vida. Es una impresión a la que no puede sustraerse nadie que compare, digamos, el hombre de la segunda mitad del siglo XVIII en Francia con los representantes de tiempos anteriores. Ahora bien, tales trasformaciones no pueden reducirse a un determinado sistema religioso o filosófico, sino que denuncian un cambio total en la posición de la vida frente al mundo. La vida misma, se podría decir, es lo que ha cambiado. Ya no necesita de interpretaciones trascendentes para tener un sentido, o en todo caso no es un supuesto necesario para poder vivir el dar respuesta a determinadas cuestiones concernientes al destino del mundo y del hombre. Cabría en este sentido hablar de un moderno positivismo de la vida, de un poner el centro de la vida en ella misma, de una emancipación de la vida no sólo por respecto a tal o cual interpretación del mundo, sino por respecto a toda visión del cosmos, que en adelante se limita a ser la componente de suyo variable de una forma de vida basada en sí misma, autónoma.

Pero no tendría sentido continuar anticipando ideas. Repitamos una vez más sólo esto: que con el moderno positivismo de la vida no se trata del resultado de discusiones abstractas, sino que su

desarrollo está en la más estrecha relación con la práctica misma de la vida. Lo que no podía sacar de ningún sistema filosófico, lo aprendió el hombre moderno de su experiencia de la vida: sentirse en su casa en un mundo que deslinda de lo infinito y con el que se contenta. Esta es la obra de la burguesía: una obra de significación histórico-universal que sólo fué llevada a cabo paulatinamente y en medio de las luchas más duras con los representantes de anteriores visiones del mundo.

Se trata de una de las "revaloraciones" más importantes y grávidas de consecuencias que jamás hayan tenido lugar en el curso de la evolución histórica. Es lo que se ve bien cuando se compara el burgués de la segunda mitad del siglo XVIII con los hombres de tiempos anteriores. Este burgués y aquellos hombres ya no pueden entenderse mutuamente. El lenguaje del espíritu es otro, aun allí o justamente allí donde siguen siendo iguales ciertas palabras que expresan contenidos fundamentales de la vida; la muerte, el hombre, Dios han cambiado de sentido y significación.

Uno y otros viven en distintos mundos. Pero el mundo nuevo sólo puede significar para el burgués un mundo en la medida en que sea efectivamente la expresión de *su* mundo. De nada le sirve al burgués querer negar la existencia del antiguo Dios mientras en su mundo siga habiendo efectivamente algo así como una Providencia divina. Nada podía hacer con la teoría del "hombre natural" mientras en él continuase viva la conciencia del pecado original. Son todas cosas que tampoco pueden refutarse simplemente, como no pueden refutarse el temor a la muerte o el sentimiento de la humildad cristiana. Era algo que el burgués tenía que hacer por sí mismo independientemente de toda lectura, de toda actitud ante determinadas teorías. En este sentido es necesario sobre todo adueñarse de la dinámica misma del espíritu burgués y librarse de la idea de que la evolución del espíritu se limite a aquellos que escriben libros y aciertan a dar a sus convicciones una expresión cabal.

Pero justamente para estudiar esta dinámica del espíritu burgués parecen faltarnos los documentos. Podemos, sin duda, intentar exponer la vida burguesa de una determinada época y compararla luego con la de otra época para fijar diferencias. Pero con esto seguimos siempre más o menos dentro de una interpretación

estática de la historia. El proceso histórico se nos escapa las más de las veces; no penetramos en su intimidad. Hacemos "historia de la cultura", pero no propiamente historia de las ideas. Falta el elemento de la discusión, de los antagonismos, del movimiento espiritual, que únicamente se hace patente en las creaciones del espíritu, mientras que se nos escapa justo lo propiamente creador del espíritu burgués. Quizá debiera el problema presentarse como insoluble y debiéramos nosotros renunciar para siempre a ver en la intimidad de la génesis histórica del espíritu burgués, si el burgués mismo no nos hubiese dejado noticias de su actividad espiritual, si él mismo no hubiese tomado posición para justificarse en el curso progresivo de la formación y consolidación de su propia visión del mundo frente a los representantes de la antigua.

Los sermones del siglo XVII y más aún del XVIII son a éste fin una fuente preciosa. El laico ilustrado siente a partir de un cierto momento la necesidad cada vez más fuerte de justificar su vida, su particular manera de pensar y obrar, de hacer frente a las anteriores maneras de concebir las cosas y principalmente de discutir con los representantes de la visión del mundo de la iglesia. Estas discusiones tienen con frecuencia algo de inmediatamente vivo; se refieren a la vida misma y no a tal o cual teoría. Cierto, también aquí se encuentra mucho que el burgués sólo conoce por la lectura o de oídas. Argumenta como filósofo. Pero en general se dejan aquí "literatura" y vida diferenciar bien una de otra. Cuando el burgués habla de su trabajo, de sus éxitos, de la preocupación por su familia, cuando hace resaltar su honorabilidad o denota una creciente confianza en su propia fuerza, habla por cuenta de su propia experiencia de la vida y no necesita para ello de ningún sistema filosófico. El dar expresión a semejantes convicciones, el verse forzado a reflexionar sobre sus "valores", depende de su antagonismo contra los representantes de anteriores visiones del mundo, en Francia ante todo contra los representantes de la iglesia católica. Los eclesiásticos recorren con él su vida entera; tratan de precisar hasta qué punto sigue siendo susceptible de justificación con arreglo a las normas cristianas. Se vuelven hacia el individuo; se trata de *su* vida, de *su* salvación. Justamente esta manera directa de plantear la cuestión da a estas discusiones su particular viveza y

nos permite ver en el interior del espíritu de la vida diaria y en el interior de la dinámica de la formación de valores según resulta directamente de la experiencia de la vida. El burgués mismo toma aquella palabra. Los predicadores nos informan de sus objeciones y réplicas. Lo que exponen a este respecto cobra todavía un singular valor por el hecho de que lo que dicen está controlado por la comunidad, de que el burgués ha de reconocerse de alguna manera en la imagen que esbozan de él, para que las consideraciones hechas puedan ejercer sobre él el efecto deseado.

Pero los sermones no son las únicas fuentes que nos hacen posible seguir el desarrollo de la nueva ideología burguesa. Indicios valiosísimos los encontramos también en los tratados pedagógicos, que fueron muy numerosos particularmente en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII y en los cuales el burgués quería trasmitir su propia sabiduría de la vida a sus hijos. Pero no es cosa de indicar aquí en detalle las fuentes en que se han bebido las consideraciones que van a seguir. Mi punto de vista directo ha sido retroceder hasta la experiencia directa de la vida, asir ésta antes de toda reflexión culta, filosófica, sobre sí misma. Pues sólo así cabe esperar comprender la vida de una clase entera. El sujeto anónimo de esta vida es el burgués. Fácilmente aparece como el auténtico hombre sin espíritu; obra, no piensa. Frente a esto, se trata de arrancar en cierto modo al burgués de su inmovilidad de espíritu, de considerarle como el escultor de su mundo.

La manera en que acabo de plantear el problema me parece justificada por la situación en que nos encontramos. Ya no podemos contentarnos con seguir buscando el espíritu simplemente allí donde aparece en formas más o menos reflexivas. En situaciones preponderantemente estáticas no puede menos de semejar como si no alcanzase relieve de factor autónomo en la vida del espíritu la masa de los que no dan expresión literaria en alguna forma a sus ideas y convicciones. Al acometer, pues, la empresa de caracterizar una de estas épocas por los valores de su espíritu, se buscan éstos únicamente allí donde parecen producirse trasformaciones e innovaciones: en los creadores de obras del espíritu o en general en los representantes de determinados círculos cerrados de personas cultivadas literaria y artísticamente, que parecen encarnar con distintas

variantes el hombre "moderno". Los demás, los que forman la masa en sentido más ancho o más estrecho, parecen propiamente "ahistóricos", desde el punto de vista de la historia del espíritu; están fuera del proceso histórico, de la evolución histórica del espíritu, o sólo tienen parte en ella en la medida en que reciben en cierto modo desde fuera las impresiones que proceden de las creaciones del espíritu.

Por otra parte es característico de semejantes épocas el que sus representantes se inclinen, sí, a admitir la historicidad y el relativismo de la creación del espíritu, pero que no consideren la vida misma como algo mudable, antes al contrario, tomen las distintas formas de la vida por algo fijo frente a las cambiantes maneras de interpretarlas. Admiten, así, que el espíritu consciente de sí avanza de posibilidad en posibilidad, sin encontrar jamás un punto fijo desde el cual quepa definir rigurosamente y de una vez para siempre el mundo y la vida. Pero se sienten menos inclinados a creer en las mudanzas de la vida misma; pudiera parecer incluso como si su relativismo histórico en lo concerniente al espíritu sólo hubiera podido desarrollarse en el supuesto de una cierta estabilidad de todas las circunstancias efectivas de la vida. Sin duda, es éste en el fondo un supuesto más fácil de fundamentar subjetiva que objetivamente. Pero la conciencia histórica no puede hacer alto en presencia de la vida, y justo por ello es esencial que procuremos conocer en su historicidad las modalidades de la vida misma y sus supuestos pertenecientes al dominio del valor, aun cuando unos y otras no hayan llegado a encontrar expresión en formas reflejas de la conciencia; o dicho de otra manera y aplicándolo a nuestro problema: el burgués tiene que volverse histórico para sí mismo.

Baste lo anterior como justificación del presente ensayo de una especie de historia "anónima" de la burguesía como historia del espíritu. En este ensayo me he reducido a estudiar el desarrollo del espíritu burgués en Francia. En ello hay, como se comprende, una considerable limitación del tema. Sin embargo, la elección no fué casual. En Francia surgió la burguesía como potencia política sustantiva. El espíritu burgués se impuso en ella y por sí y ante sí trasformó con soberano poder las relaciones políticas y sociales. En ella pasó a la *acción*, y justo esta acción, la Revolución francesa, nos

permi e comprender mejor su desarrollo, nos hace posible considerarlo como una tendencia hacia un fin, como un proceso de suyo lleno de sentido, como una especie de epopeya de la burguesía, se diría casi. Añádase que no hay ninguna otra época de la que queden tantos documentos en que hayan exteriorizado sus pensamientos quienes no suelen darles expresión en alguna forma ya fijada, como justamente de la época de la Revolución francesa. Aquí más que nunca en ninguna otra parte tomó la palabra la masa habitualmente muda, y lo que dice nos sirve para entender, además, el pasado. Justamente para aquel que no quiere considerar las ideas como una especie de mundo cerrado sobre sí mismo, sino comprenderlas partiendo de la vida, es esta proclamación de todas las ideas, esta revelación de lo que en otros casos fenece con la vida de los individuos, en dinámica concentración, en una constante referencia a la realidad actual, algo absolutamente *sui géneris,* que basta para justificar al historiador que busque las claves del desarrollo del espíritu burgués ante todo en la historia de Francia.

No se quiere decir, naturalmente, que se puedan trasportar sin más a otros países los resultados que quepa obtener del curso de la historia en Francia. Pero lo que sí se puede decir es que en Francia aparecen en forma típica ciertos rasgos fundamentales de la visión burguesa del mundo y de la vida, y que justo el desarrollo lógico y conscientemente antitético de ellos que se encuentra en el curso de la historia del espíritu francés, es apropiado como nada para inducir a la burguesía a reflexionar históricamente sobre sí misma y a reconocer el carácter especial y por lo mismo limitado de su misión en la historia universal.

En la presente obra se trata, por tanto, de exponer cómo el burgués se ha conquistado sus propios valores en lucha con los representantes de la visión del mundo de la iglesia. No se trata meramente de una pugna con otros; el burgués combate consigo mismo, con su propio pasado. De este pasado no puede emanciparse simplemente mediante unas cuantas ideas teóricas. Sólo poco a poco, y al mismo tiempo que experimenta la bondad de sus propios valores, se forja una nueva visión del mundo que poder enfrentar a la de la iglesia. Prueba con los hechos que puede arreglárselas sin los antiguos modos de ver las cosas; que los valores

que reconoce como propios son suficientes para informar su vida; que es posible vivir según sus principios; en fin, que la misión que le toca cumplir sólo es posible sobre la base de los nuevos valores de la vida. Las formas de vida que podía ofrecerle la iglesia católica no eran capaces de prestarle el apoyo que necesitaba para lograr el pleno despliegue de su actividad, no le señalan el camino de la meta a que tiende.

Así, necesita crearse una ideología propia, fuera de las representaciones religiosas tradicionales, una ideología profunda que ocupe el lugar de la antigua y religiosa. En tal ideología se despliega la visión de un mundo que se basta a sí mismo y en cuyos valores encuentra el hombre la justificación de sus obras y de sus aspiraciones. Esta visión del mundo se convierte en una parte integrante de la conciencia burguesa, o mejor dicho, justamente con el desarrollo de esta nueva ideología en su oposición a las viejas formas de vida se torna el burgués consciente de sí mismo. Es él un hombre distinto del hombre de tiempos anteriores, que sólo era capaz de hacerse comprensible su vida dándole un sentido trascendente, o al que le parecía como si no pudiera vivir sin dar respuesta a ciertas cuestiones últimas. Así es como se forma un tipo especial de laico. En él se reconoce el burgués. El es laico y no quiere ser otra cosa; su patria es este mundo; no quiere saber de otro.

En la siguiente primera parte se exponen unos primeros aspectos de este proceso de desarrollo. Pero se trata ya de algo absolutamente esencial. En sus luchas con la iglesia llega el burgués a ser consciente de su peculiar actitud ante el mundo y la vida, no sólo en comparación con los representantes de la iglesia, sino también con el pueblo sencillamente creyente. El sabe distinguir bien aquí: para él la moral laica y la ciencia, para los demás la religión.

Así es como se forma la conciencia de clase burguesa. El nuevo tipo de economía, que no podía desarrollarse dentro de las antiguas formas de vida, cobra su perfil y significación espiritual; viene a ser la representación de una especial actitud ante el mundo y la vida, con caracteres propios y vivida siempre como opuesta a otras concepciones, de base religiosa; la representación de una ideología burguesa autónoma, para cuya génesis y desarrollo fué de importancia decisiva la relación de la burguesía con la iglesia.

tivas. El laico cultivado no propende a seguir sin más las nuevas interpretaciones teológicas de la antigua doctrina, y los defensores de las nuevas ideas teológicas no logran forjar simplemente una nueva doctrina que dé satisfacción en todos los puntos a las aspiraciones del laico cultivado. Cuando ya le resultaba a éste difícil creer en todo lo enseñado por la iglesia, aún daba frecuentemente la preferencia a los teólogos que defendían la antigua doctrina en toda su rigidez sobre aquellos que profesaban en sus sermones una doctrina que en muchos respectos tenía que responder en el fondo mucho mejor a su mentalidad. Pero algún tiempo más tarde se revelaron insuficientes todas las mitigaciones y trasformaciones racionales de la antigua doctrina como las que se encuentran en las obras de los jesuítas. Esto no impide que con el tiempo el laico, en la medida en que sigue testimoniando interés por cuestiones de fe, se atenga exclusivamente a la nueva doctrina y apenas sepa aún algo de las viejas ideas, que caen en olvido cada vez más.

Sólo paulatinamente desarrolló el burgués su propia concepción de las cosas y de la vida; sólo lentamente llegó a afirmarse a sí mismo en su naturaleza propia y a pedir general reconocimiento para sus criterios de valor. A tal fin, tuvo que eliminar primero de su conciencia determinadas ideas y valoraciones, transformando otras en un sentido congruente con sus aspiraciones, interpretando la tradición de suerte que pudiera encajar en su concepción de la vida. Sólo así, mediante una serie de nuevas valoraciones, mediante la creación de nuevas perspectivas del valor, le fué posible llegar a representar el hombre nuevo y a desarrollar el espíritu que condujo en la Revolución francesa a dar una nueva forma al orden social.

II. LA IDEA DE LA MUERTE

1. La muerte como misterio

Muerte y eternidad

En la lucha que tuvo que sostener la iglesia contra la visión profana del mundo y de la vida que se formaba y consolidaba, fué la idea de la muerte su argumento más eficaz. La iglesia sostiene la lucha bajo el pendón de la muerte y se cree segura del triunfo porque la muerte es más fuerte que toda vida, por mucho que ésta pueda extenderse y afirmarse a sí misma. ¡Cómo va a ocultarse el alma humana a la vista de la muerte que todo lo que le parecía precioso en la vida era vano y caduco! La experiencia de la muerte conduce a una revaloración de todos los valores de la vida. El mundo nuevo, que descansaba en la afirmación del más acá, que quería asentar al hombre sobre sí mismo, a fin de que pudiera perseguir sus fines sin trabas aquí abajo, reconoce su propia nulidad tan pronto como se hace caer en la cuenta de la caducidad de todo lo terreno a sus partidarios. El alma humana se desvía entonces de lo terreno; se vuelve hacia su interior para poner toda su esperanza, a la vista de la muerte, exclusivamente en Dios.

Tales son algunos de los motivos capitales que los predicadores católicos presentan en todas las formas imaginables a la consideración y reflexión de los livianos hijos de este mundo. Pero nadie ha expuesto el *pathos* de la muerte de una manera más poderosa que Bossuet. "Nada revela ni demuestra mejor la omnipotencia de Dios y su imperio sobre nosotros que la muerte", se dice en los *Discours aux filles de la Visitation*. Muerte y eternidad reducen todas las grandezas humanas a la nada. La vida es una tragedia que no puede menos de terminar siempre con el triunfo de Dios. Toda vida es una gran lucha, una lucha entre la eternidad y el tiempo, lo infinito y lo finito, la verdad y la ilusión. Es propio de la esencia de

la vida el afirmarse a sí misma y extenderse cada vez más, el aspirar a un poder sin límites. Pero la muerte es más fuerte que la vida, la muerte rompe, quebranta, destruye, aniquila todo, la grandeza, el poder, el imperio, reyes, emperadores, tiranos, los grandes y los pequeños de la tierra, nadie puede guardarse de la muerte"[1] *O! Dieu! J'adore ce bras souverain, qui détruit par un seul coup.*[2] La muerte es "quien pone término a todo —dice Bossuet—, quien todo lo destruye, quien nos reduce a la nada y a la vez pone ante nuestros ojos que sólo podemos escapar a la nada y elevarnos sobre ella cuando nos elevamos a Dios, nos volvemos a Dios, nos abrazamos a Dios en inmortal amor".[3] Que son mortales recuerda a los "míseros cuyo corazón anhela por la grandeza humana".[4]

La muerte enseña al cristiano a comprender la vida. No hay "interpretación más verdadera ni espejo más fiel de las cosas humanas"[5] que la muerte. Todas las relaciones de magnitud de la existencia terrenal, la perspectiva entera de la vida cambia ante el espectáculo de la muerte. Nada es ya como nos parecía. La vida entera se nos presenta como un gran error. El alma a la vista de la muerte "mide entre sí el tiempo y la eternidad y se le hace claro que todas las ideas que se había forjado hasta entonces estaban infinitamente lejos de toda verdad, que la imaginación le había hecho figurarse el tiempo y las cosas temporales con fantástica extensión y grandeza, y que había hasta cierto punto aniquilado la eternidad de lo que dura siempre y siempre por la flaqueza y obscuridad de las representaciones que se había hecho de ella. Y el alma condena todas estas representaciones. La sobrecoge el pasmo de su ceguera y todas sus ideas y juicios se truecan de raíz".[6]

Así enseña la iglesia a los fieles a ver la vida en toda su nulidad. La eternidad es la abolición del tiempo; ante el espectáculo de la Divinidad se tornan todas las cosas en nada. A la vista "de este inmutable presente de la eternidad, que permaneciendo en fijeza siempre igual, persistiendo siempre igual a sí mismo, abraza en su extensión infinita todas las diferencias de tiempo"[7] y que sólo es en Dios o más bien es Dios mismo, se da cuenta el individuo de la vanidad de todo lo terreno. "¿Es que vivimos, decid, cristianos, real y verdaderamente?", pregunta Bossuet. Qué es la vida sino un sueño que no es simplemente tan "inconstante"[8] como suelen serlo

los demás sueños, escribe Pascal. *Je ne sais si ce que j'appelle veiller n'est peut-être pas une partie un peu plus excitée d'un sommeil profond; et si je vois des choses réelles, ou si je suis seulemente troublé par des fantaisies et par de vains simulacres.* Pues —prosigue Bossuet— los sueños nos persiguen todavía cuando ya estamos despiertos. ¿Qué son estos terrores que sin razón alguna se apoderan de nosotros, sino un horrible sueño? Y esta inquietud que nos impele a acometer empresas siempre nuevas, a forjarnos siempre nuevas ilusiones, ¿qué otra cosa es sino "una segunda especie de sueño que convierte la vanidad del placer en la verdad del tormento"? [9]

La vida sólo sería, pues, un sueño, y lo único verdadero y esencial en ella sería realmente este "último momento que una vez llegado, hace que parezca ilusión y error cuanto en la vida nos había parecido real y precioso".[10] Pero ¿no hay aquí una notable contradicción? Este último momento en que el cristiano a la vista de la muerte despierta como de un largo y confuso sueño ¿no debe justamente su importancia al valor que atribuimos a la vida? Si el hombre mide su propia existencia con la eternidad, si piensa en los "infinitos" que le rodean por todas partes, "como un átomo y como una sombra que sólo dura unos instantes y nunca vuelve"[11] ¿tendrá aún importancia alguna el momento en que desaparece esta sombra? ¿Pensará aún, a la vista de esta "eternidad que dura",[12] en *su* fin temporal y en *su* muerte? "¡Si miro ante mí, qué infinitos espacios de tiempo en los que no existo, si miro hacia atrás, qué espantosa sucesión de tiempos en los que ya no existo! ¡Qué pequeño es el lugar que ocupo en este inmenso abismo del tiempo! No soy nada; una extensión tan corta de tiempo no puede bastar para distinguirme de la nada..." *Que la place est petite que nous occupons en ce monde! si petite certainement et si peu considérable, que je doute quelquefois, avec Arnobe, si je dors ou si je veille.*[13] Pero si es así, si la vida es sólo un sueño, sólo una ilusión, ¿no es la muerte también sólo una ilusión, la ilusión de que es presa un alma que todavía no está despierta del todo y que ni siquiera a la faz de la eternidad se ha librado aún de la ilusión de la vida?

Pudiera parecer que el vivir y el morir de los individuos fuesen igualmente inesenciales; lo que a la vista de muerte no podría menos

de imponérsenos, sería en rigor más bien la idea de la eternidad que la imagen de este "último momento", que tan poca importancia tiene en efecto dentro del infinito correr del tiempo. Pudiéramos pensar en la muerte, sin necesidad de pensar en el morir, en *nuestro* morir.

Esta manera de pensar no es cristiana. Ni Bossuet, ni ningún fiel católico puede ver un último fin en la idea de lo infinito y de la eternidad. A la vista de la eternidad no debe el cristiano olvidarse nunca a sí mismo. El cristiano no debe disolverse en sentimientos cósmicos, ni reposar en lo eterno ni en lo infinito. Jamás su manera de sentir el mundo debe desviarle de la consideración de su alma, de la solicitud por su personal destino; jamás la visión de lo infinito debe conducirle a una negación de sí mismo. La idea de la muerte ha de recordarle constantemente que es mortal. Es una idea que ha de estar traduciéndose siempre de nuevo en la imagen de la hora en que él morirá. El ha de verse morir a sí mismo, representarse ya ahora con toda la fuerza de su imaginación qué será de nosotros "cuando sólo tengamos ya una o dos horas de vida y nos digamos a nosotros mismos: ¡dentro de dos horas ya no habrá tiempo para mí!"[14]

La idea de la eternidad sólo sirve en último término para que el hombre piense en sí mismo y su fin. El pensamiento de la muerte sólo representa para él una forma de la autoafirmación. Jamás siente su propia importancia con tanta fuerza como justamente cuando se da cuenta de su caducidad. La muerte se convierte para él en una experiencia personal. La muerte significa para él el morir y al morir afirma la vida. En la idea de ella viene a contraerse a un punto la eternidad. Para él significa la última hora. En lugar de la idea primitiva del tiempo y del espacio infinitos, aparece la imagen mucho más concreta de un moribundo que teme a la muerte y no quiere morir.

El creyente no puede pensar de otro modo. La idea de la caducidad y la vanidad de todas las cosas no debe conducirle a olvidarse de sí mismo. Sólo pensará en su "salvación", si piensa constantemente en *su* muerte, en *su* eternidad, y no en la muerte y la eternidad en general. La muerte ha de significar para él: yo muero. La eternidad: lo que me espera. En la duración infinita hay una

hora que es en un sentido muy propio *su* hora: la hora de su morir. Esta hora ha de tenerla constantemente presente: sólo así resultará un fiel cristiano.

Muerte y arrepentimiento

"Es provechoso —dice Nicole— estar presente en el momento de morir los seres humanos y representarse uno mismo esta hora con todas las circunstancias que acompañan a la muerte." [15] Los predicadores hacen todo lo que está en su poder para despertar y mantener duraderamente vivas estas imágenes en los ánimos de los fieles, a fin de que no los abandone nunca la visión de los horrores del último trance. "Basta haber visto a un moribundo en el lecho de muerte para formarse una idea de lo horrible que es este espectáculo. Deja caer en flaqueza impotente sus brazos y sus manos; sobre su pecho gravita un peso que lo ahoga, de suerte que apenas si puede ya respirar. Ya no es capaz de mantener en alto su cabeza; sobre sus labios, que son de una palidez mortal, se acumula la espuma." [16] "¿Hay en alguna parte un ser humano capaz de soportar esta visión, capaz de contemplar con mirada indiferente esta descomposición paulatina del cuerpo entero que empieza en el lecho de muerte y se consuma en el sepulcro? Pues ¿quién no sabría que hasta la más hermosa mujer del mundo se altera totalmente en el momento de la muerte? La cabeza le cae sobre el pecho; los cabellos, empapados del sudor de la muerte, están en enmarañado desorden, húndense las sienes, abátense las orejas; los ojos se sumen en sus cuencas con una mirada espantosamente fija; las mejillas se deprimen y así flácidas parecen pegarse a los huesos; la nariz se queda afilada, los labios contraídos, la lengua seca, el color de la cara del todo pálido, el cuerpo entero frío y rígido como un bloque de mármol." "Este espectáculo —añade el jesuíta de cuyos sermones citamos este pasaje— es algo tan triste, que quisiera ver si el hombre más contento de vivir puede asistir a él sin ponerse en absoluto melancólico. Todos los que se acercan al lecho de muerte se retiran al punto, pálidos, mudos y cavilosos. No pueden desprenderse de la triste imagen del cadáver y son incapaces de regocijo o de entregarse a una distracción cualquiera antes de que otras representaciones hayan alejado ésta enteramente de nuevo." [17]

Los predicadores acertaron perfectamente a pintar los horrores de la muerte con los más crudos colores; una y otra vez hacen surgir a una luz fantasmal la imagen de la última hora ante los ánimos angustiados de los fieles. Pero todavía no les basta. Quisieran descender con los fieles al sepulcro, por decirlo así, y asistir a la corrupción de los cadáveres. "Bajemos al sepulcro —dice un predicador— y contemplemos lo que allí pasa... ¿Hay palabras para pintar lo que allí veréis con vuestros propios ojos? Apenas encerrado en el sepulcro el cadáver de este ser humano que rebosaba de salud, cuando surgen miles y cientos de miles de gusanos y otros insectos nacidos en el cadáver y se alimentan de la carne en que se engendraron. Allí veréis cómo unos gusanos devoran los ojos, cómo otros salen arrastrándose de los agujeros de las narices, otros se revuelven en la boca, otros se arrastran de aquí para allá en la garganta a medias abierta al mismo tiempo que caen los pelos de la cabeza y la nariz, los labios y las mejillas se deshacen en pedazos." *Ce n'est plus qu'un fumier, qu'un cloaque, qu'un horrible amas de pourriture et de corruption,*[18] concluye el predicador jesuíta su descripción.

Así aprende a conocer el creyente la muerte con todos sus horrores. No debe olvidar nunca, siempre ha de estarle presente qué cosa terrible es morir. "Más horrible de lo que se puede imaginar es figurarse cómo se yace en la cama, el crucifijo en la mano, en espera del último trance y del juicio que está pronunciado sobre todos los seres humanos. Ni uno de los que nos son próximos en la vida puede ayudarnos. Todos los esfuerzos de todos los seres que habitan este mundo ya no pueden servir de nada; sentimos cómo la muerte se apodera lentamente de nuestro cuerpo, cómo en este instante cambia de un golpe todo y cómo sucumbimos y ya no somos nada para el mundo."[19] ¿Es que está esta hora tan lejos, preguntan sin cansarse los predicadores, como para que nos olvidemos de ella? "Quizá dentro de un par de días se os verá tendidos en un ataúd y a la vista de vuestro cadáver se meditará sobre la caducidad de las cosas terrenas, para que se aprenda con vuestro ejemplo cómo se debe despreciar lo que vosotros habéis amado."[20]

Al leer tales pasajes de sermones de la época y otros innumerables que aún pudiéramos aducir aquí, nos resulta claro qué insuficiente es la idea de la eternidad y de lo infinito por sí sola para caracterizar

la experiencia cristiana de la muerte. Para los seres humanos a quienes se dirigen los predicadores, ya no hay mundo, cuando piensan realmente en la muerte. Están enteramente llenos de su propio destino. El universo sólo se les presenta aún en una vasta lejanía; ya no existe nada más que una pobre alma que no quiere morir y retrocede estremecida ante la muerte. ¿Qué es lo que teme en realidad? Quizá ella misma no sepa decirlo bien. Ante ella surgen toda suerte de imágenes. Los predicadores aciertan a dar al temor de la muerte ya una forma, ya otra. Hablan de la hora de la muerte, del entierro, del ataúd, del sepulcro. Viene a menos la idea de la muerte. Lo único que aún queda es la visión del morir. A esta visión puede agregarse en alguna forma el pensamiento de la eternidad, a saber, el pensamiento de la eternidad de esta alma determinada. Pero no es esto lo decisivo. Lo primordial es el temor a la muerte, que lo domina todo y no consiente otra idea.

¿Basta empero temer a la muerte para ser un fiel cristiano? Cierto que no. Si abandonarse simplemente a la idea de la eternidad y olvidar por ella la muerte propia, respondería poco al espíritu del cristianismo, no sería menos peligroso para el cristiano, por otra parte, que, presa del horror a la muerte, pudiera olvidar a Dios.

Hay que temer a la muerte; pero hay que temerla "de un modo saludable", dicen los teólogos. Hay que temer a la muerte a manera de cristiano. Hay ciertas representaciones espantosas "que se limitan a causar temor y dejan al hombre interior intacto",[21] dice Duguet. El temor a la muerte puede excitar la fantasía del modo más variado, surgiendo fantasmas de toda índole. Contra ello combaten los predicadores. El temor natural a la muerte no debe ser abandonado a sí mismo, por decirlo así. Se trata de dar a este sentimiento una dirección determinada, de prescribirle su objeto, por decirlo así, a fin de que el creyente sepa qué es lo que debe temer y aprenda a pintarse los horrores de la muerte como conviene a un cristiano.

"Exacto es —leemos en el sermón de un jesuíta—, inútilmente se toma cuidado quien se espanta de verse abandonado y es presa de la obsesión, por decirlo así, de quedarse solo y asistir a su propia destrucción: ideas todas estrechamente enlazadas con el pensamiento de la muerte. Pero toda ilusión queda eliminada cuando se imagina cómo se aparecerá ante el tribunal de Dios que espera a cada cual

después de la muerte; pues una cosa es cierta: el divino veredicto sólo puede ser terrible para una conciencia cargada de crímenes; ¿y dónde está el ser humano que no se encuentre en esta situación sólo con que se acuerde ligeramente de su vida pasada?" [22]

El creyente ya no temerá a la muerte como tal, sino al infierno, al juicio final. Tiene lugar una especie de trasposición del sentimiento primitivo a otro objeto. El pensamiento de la muerte se enlaza con la idea de la culpa; el hombre ya no siente temor propiamente de morir, sino que el horror de la muerte se trasmuta para él en el horror del infierno. Lo que primitivamente sólo era temor viene a ser arrepentimiento. Ya no teme propiamente la muerte, sino una eternidad de penas y tormentos.

"Cientos y miles se han convertido al encontrarse ante los cadáveres completamente putrefactos de gentes distinguidas que habían admirado a sus contemporáneos sea a causa de su poder, sea a causa de sus hechos, o al contemplar el cadáver de alguna hermosa mujer célebre por sus encantos o por los muchos amadores que le hicieran la corte",[23] se dice en el sermón de un jesuíta. Pero la conversión sólo se produce porque la vista de los cadáveres ya no despierta en el creyente meramente un horror indefinido, sino un arrepentimiento, o porque es advertido de la carga de sus pecados. A la vista de la muerte teme por su salvación. "Cuando ha asistido una vez a semejante espectáculo, siente cómo se produce en él una asombrosa revolución; le parece como si despertase de un largo sueño. La imagen de la muerte le enseña ... que esta alma se halla en trance de comparecer desnuda y sin más compañía que la de sus buenas y malas obras ante un juez riguroso que pronunciará irrevocablemente su sentencia sobre ella; que será entregada por este juez a los ejecutores de su justicia y bajará al infierno, allí donde es el lugar de los tormentos inauditos y del crujir de dientes." [24]

La muerte natural se convierte en una muerte cristiana y en vista de la muerte el hombre en cristiano. A la vista de la eternidad y entregado al sentimiento de su propia nulidad, aún podía sentirse el hombre tentado a pensar en la muerte sin acordarse de su propio morir, como por otra parte aferrándose a la vida por el horror a la muerte, podía olvidarlo todo para no vivir más que en medio de la visión fantasmal de un cadáver. La imagen del infierno hace al

mortal volver de nuevo a sí mismo, a su propia realidad, como, por otra parte, trasforma el miedo instintivo a la muerte en un temor por la salvación de la propia alma. En este temor revive la visión de la eternidad, "de esa espantosa eternidad" de la que el pecador sólo está separado por un breve espacio de tiempo. Ante él abre sus fauces "ese abismo lleno de horror del que jamás ha vuelto nadie todavía"; "un paso más y el abismo le tragará y estará en el lugar donde se unen todas las penas y toda pena es eterna".[25]

Con el horror a la muerte se une la idea de la eternidad, de una monstruosa eternidad, una eternidad de penas infinitas, de dolores inimaginables. "Qué tormento no ha de ser —se dice en el sermón de un jesuíta— estar ardiendo sin cesar y padecer siempre el mismo dolor, sin que jamás el fuego se extinga, ni siquiera disminuya un poco en su ardor. ¡Ay! ya un dolor de cabeza que dure veinticuatro horas o un día de trabajo que haya sido algo pesado nos parecen indeciblemente largos e insufribles, qué será de nosotros cuando ardamos por toda la eternidad!" Incansables insisten los predicadores: esta eternidad de los dolores es algo completamente incorregible. "Oh, la magnitud, la viveza, la variedad de los tormentos del infierno llena nuestro corazón de espanto; pero su eterna duración confunde todas mis ideas; me recorre un escalofrío; apenas soy capaz de seguir hablando."[26] Pues "¿cómo representarse un solo momento lo que significa pasar toda una eternidad en el infierno? ¿Quién puede figurarse lo que significa una eternidad llena de dolores? Contad hasta donde podáis, aumentad todas las medidas, multiplicad todos los números, imaginaos unos a continuación de otros tantos espacios como podáis",[27] nada de todo esto alcanza a igualar la idea de una eternidad llena de tormentos. "Si un condenado ha pasado ya en su cárcel de fuego un espacio de tiempo que excede toda la capacidad de la imaginación, no significa más que un breve cuarto de hora en comparación con la eternidad. El tiempo habrá hecho caer las casas que habéis edificado; habrá destruído las ciudades en que habéis nacido. Los estados en que habéis vivido habrán sucumbido. El mundo entero estará sepultado bajo sus propias cenizas, y desde el fin del mundo habrán trascurrido tantos miles de siglos como momentos haya durado el mundo —y

con todo no habrá trascurrido nada todavía de esta espantosa eternidad." [28]

¿Cómo no habían los creyentes de temer y temblar? "Quien pronuncia la palabra eternidad quiere decir con ella una duración sin fin, más allá de todo tiempo. Piensa a la vez en una sucesión de penas sin fin y sin esperanza de mitigación: el cielo y la tierra habrán perecido hace mucho y el condenado no hará más que empezar su vida llena de tormentos. Sin cesar empieza una carrera de nuevos castigos; jamás se avizora un fin. ¡Jamás! ¡Qué espantosa suena esta palabra! ¡Qué llena de desesperación para cualquiera que se tome meramente el trabajo de reflexionar sobre ella! En vuestras caras, que se inmutan de repente, veo cuán espantosa es esta imagen de la eternidad." [29]

El arrepentimiento y la muerte, el miedo de morir y la conciencia de la culpa forman una inseparable unidad en la experiencia de la muerte de los creyentes. El hombre teme la muerte, sin que sepa decir bien de qué siente realmente temor. En el fondo sabe una cosa: que no quiere morir, que quiere vivir. Sabe que el morir es algo horrible. Puede dar en su imaginación a este temor una expresión en las imágenes más variadas; pero estas imágenes van y vienen sin que resulte precisado de un modo inequívoco el objeto del sentimiento. Unicamente la fe le revela de qué siente en realidad temor. La iglesia da un objeto preciso al sentimiento impreciso en sí. El temor tiene ahora un fundamento. "La muerte, cuya mera idea nos llena de espanto, despierta en nosotros horror y angustia, según lo confesamos nosotros mismos, sólo porque hay una segunda muerte en virtud de la cual bajan los pecadores a la sima eterna de los infiernos." [30]

La segunda muerte ocupa el lugar de la primera y el creyente sabe decir exactamente lo que le espera. Si siente temor a la muerte, lo siente "a causa de la cuenta que debe rendir a Dios".[31] Los sentimientos que se desarrollaron en él durante su vida y están en la más estrecha relación con su misma existencia social, la conciencia de la culpa, el temor al castigo y demás análogos, reviven todavía una vez en la hora de su muerte con insospechada fuerza y sirven para sublimar los horrores de la muerte. Todos sus temores se suman en la idea del infierno, que sintetiza para él todos los tor-

mentos inventados jamás por los hombres. "Conocemos, sin duda, crueles instrumentos de martirio, espantosas invenciones destinadas a atormentar a los hombres", se dice en el sermón de un jesuíta. "Se impone a los hombres el suplicio de la rueda, se les quema en horripilantes piras, en hirvientes líquidos, pero todo esto no es nada en comparación con los tormentos del infierno." [32] "Si un hombre que contempla cómo se preparan sierras, cuchillos y otros instrumentos para cortarle un brazo o una pierna, tiembla con todo su cuerpo y está medio muerto; si durante la operación, lanza gritos que parten los corazones, ¿qué no pasará cuando soporte los más vivos de todos los dolores, cuando Dios descargue toda su cólera contra él y le toque no sólo con las puntas de los dedos, no,... con toda la fuerza de su brazo?" [33]

Los horrores de la muerte se convierten en los horrores del infierno. De una angustia imprecisa nace un temor bien fundado. La profunda oscuridad que rodea la muerte resulta crudamente iluminada por el resplandor de los infiernos. La muerte es el castigo del pecado.

2. La decadencia del infierno

El incrédulo en el lecho de muerte

La experiencia de la muerte tal como se había desarrollado dentro de la visión católica del mundo encierra en sí motivos de todo punto heterogéneos. No nacieron del mismo espíritu y no tienen la misma profundidad. Pues bien, las contradicciones que desde siempre habían existido entre ellos salen a luz cada vez más claramente a lo largo del gran proceso de disolución de todas las ideas y sentimientos religiosos que se lleva a cabo en Francia durante los siglos XVII y XVIII.

"El hombre fué creado para vivir en eterna soledad con Dios", se leía en Nicole, quien prosigue: "Prepararse para la muerte no quiere decir otra cosa que habituarse a esta soledad con Dios." [34] El creyente que ya no se preocupa más que de los medios para

poder escapar a las penas del infierno, y que es el que en el curso del siglo XVIII resulta cada vez más el tipo predominante en Francia, ya no tiene nada que ver con este cristiano que anhela la soledad con Dios. *Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu...*,[35] había dicho Pascal. Pero en esta silenciosa eternidad de que nos habla Pascal resuena como una disonancia el gemir y crujir de dientes de los condenados. Dentro de la experiencia cristiana de la muerte parecen haberse combatido en todo tiempo el infierno y la eternidad. El infierno ha logrado ahora la victoria y la eternidad sólo significa ya tormentos sin fin. La fe puede subsistir aún en esta forma, pero sólo es ya la fe de un espíritu angustiado. Hasta cierto punto se produce un encogimiento de la vida religiosa. Queda fundada sólo en instintos de todo punto primitivos; cualesquiera que sean las formas tomadas por él, el temor a la muerte resulta en ella lo único predominante. De este temor sólo difícilmente logra deshacerse incluso el laico cultivado —es lo que resalta frecuentemente en los sermones de la época—. La muerte sigue siendo para él algo siniestro. En su desamparo se vuelve hacia los ministros de la iglesia. Ellos solos pueden asistirle con sus consejos y auxilios en la última hora. Aun cuando haya logrado regular su vida en amplia medida según principios puramente profanos, la idea de la muerte continúa guardando para él un carácter religioso. En este punto tan sólo los ministros de la iglesia están realmente en lo justo. El mismo no es capaz de decir nada preciso. No ha hecho entrar la muerte en la nueva concepción del mundo y de la vida.

"El conocimiento práctico de la muerte",[36] como dice una vez Bourdaloue, sigue siendo una ciencia del clero. Unicamente en la fe se encuentra algo cierto sobre ella. Tan sólo el hombre religioso, parece a primera vista, está en aptitud de tomar posición relativamente a la experiencia de la muerte y de insertar la imagen de ésta dentro del conjunto de su vida interior. Es más, llega a parecer como si sólo para el creyente pudiera llegar la muerte a ser una experiencia.

"Ni al sol ni a la muerte se les puede mirar fijo y de frente,"[37] escribe La Rochefoucauld. Los predicadores lo saben bien y hablan de la hora de su muerte a los hombres que en medio de la vida

diaria se figuran poder escapar a la religión. *La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril,*[38] escribe Pascal. Los predicadores no se cansan de recordar a los hombres que son mortales, a fin de que el creyente tenga presente en todo momento la idea de la muerte. Todo hombre "se promete una especie de inmortalidad en la tierra",[39] se lee en Massillon; los representantes de la iglesia no se cansan de hacer presente a los hombres que es locura, pero ¿es que no lo saben ellos mismos? "Bien lo sabéis, pobres de vosotros", exclama el cura de Gap. "Pero ¿en qué se nota que lo sabéis? ¿No debe parecer más bien que justamente de esto es de lo que menos sabéis y sobre esto lo que menos habéis pensado?..." "Cuando decís: hay que morir, suena como las palabras que farfullan ciertos pájaros. Decís que hay que morir, pero sólo pensáis en vivir y vivís como si no hubiera que morir."[40]

Lo que quiera que el laico cultivado objete contra la religión, por seguro de sí que parezca cuando se trata de quitarse de encima sin más miramientos la antigua fe y de mofarse de los ministros de la iglesia, parece perder toda seguridad tan pronto como se acerca la hora de morir: a la muerte no es capaz de mirarla cara a cara. Aquí ya no se trata de encontrar argumentos; aquí ya no desempeña ningún papel decisivo lo que puede determinarse por medio de la razón; sino que pasan a primer término cosas de la vida mucho más profundas que todas las consideraciones intelectuales y que por lo mismo se muestran las más de las veces inaccesibles a toda reflexión intelectual. El laico cultivado preferiría con mucho no hablar del asunto. Pero los ministros de la iglesia hacen todo lo que está en su poder para forzarle a romper su silencio y a tomar una posición clara relativamente al problema de la muerte. Ellos son quienes pasan ahora al ataque y no desmayan un instante; pues saben que éste es el punto flaco del adversario, porque en él no puede oponerles por sí sólo convicciones sólidamente fundadas sobre sí mismas.

"Jesucristo nos enseña cuál es el estado de los hombres después de la muerte", leemos en un sermón. "El nos dice que los justos participarán de la eterna bienaventuranza, mientras que los pecadores padecerán penas eternas." "Ni un sólo incrédulo, por el contrario —sigue diciendo—, es capaz de decir: 'voy a deciros cuál es

el estado de los hombres después de la muerte, si su alma será aniquilada con seguridad o si seguirá viviendo de un modo enteramente distinto del que conocemos por el Evangelio. En todo esto sólo ven los incrédulos duda, incertidumbre. No son capaces de decir nada seguro y cierto." [41] Los representantes de la visión del mundo de la iglesia no se cansan de hacerlo presente así a los laicos, tratando con ello de probar qué irreflexiva e insensatamente obran en rigor aquellos que no quieren creer. Argumentemos, pues, parecen decir los ministros de la iglesia, y veamos "quién de nosotros argumenta mejor. ¿Es el que duda de la existencia del infierno y de la eternidad y luego tiene que decirse que si se equivoca, está expuesto sin remisión a las penas del infierno, o es el que cree en la eternidad de las penas y puede decirse que puede guardarse de estas penas eternas del infierno y evitarlas viviendo conforme a los preceptos de la fe?" [42]

J'aurais bien plus de peur de me tromper, et de trouver que la religion chrétienne soit vraie, que non pas de me tromper en la croyant vraie.[43] Ya Pascal había dicho esto y hasta había intentado dar una base matemática a su argumento para probar qué razonablemente obraría el hombre creyendo. Los predicadores y apologistas de la religión católica han repetido innumerables veces después de Pascal un argumento que no parece estar mal adaptado al espíritu del burgués práctico y previsor. Este sigue temiendo la muerte, pero no le gusta confesarlo; pues en el fondo no le parece muy adecuado que hombres inteligentes y cultivados se entreguen a tales sentimientos. Ahora bien, los representantes de la iglesia le muestran que justo porque es un hombre inteligente debiera en rigor asegurarse contra todo riesgo en este respecto. Si el terror es indigno de él, nada de esto le impide precisamente ser previsor. Al contrario, con ello prueba que es afectivamente un hombre que sólo toma sus decisiones después de madura consideración y de haberse asegurado de las cosas en todos sentidos. En el lecho de muerte "se convierten —dice Bayle de sus contemporáneos— y hacen todo lo demás, *ad majorem cautelam*".[44]

Antes de que el laico cultivado se hubiese acomodado totalmente a su nueva concepción de la vida, estuvo vacilando largo tiempo de aquí para allá entre la fe y la incredulidad. Fué esta una importante

fase en la historia religiosa de la edad moderna en Francia y hemos de volver aún extensamente sobre ella en otro lugar. En la experiencia de la muerte es particularmente visible la vacilación. *Les hommes impies, et fermes dans l'impiété, sont rares,* dice Massillon de sus contemporáneos. "Entre todos aquellos que diariamente se glorían frente a nosotros de sus dudas y de su incredulidad y hacen ostentación de ellas de un modo tan escandaloso, quizá no hay uno sobre cuyo corazón no haya conservado la fe sus derechos y que no siga temiendo en secreto a Dios, al que en vano quiere ignorar." [45] "En realidad, cristianos, y esto debe fortalecernos en la fe en la justicia de Dios —se dice en un sermón de Molinier—, el incrédulo cree sin saberlo, incluso sin creerlo o quererlo. El incrédulo lo ha intentado de mil maneras; ha hecho todo lo posible para no creer más en la venganza divina, para deshacerse de todo esto de una vez para siempre, y por esta causa trata la doctrina entera de la justicia de Dios como un prejuicio de la niñez, como un error de la educación, como un cuento con que le embaucan los curas para su propio provecho... Pero... esta fe que no viene de fuera..., sino que brota del hombre mismo, de un alma que en este punto es cristiana por naturaleza,... esta fe, repito, está hondamente escondida en algún lugar de su alma, de tal suerte que él mismo no la encontraría, aunque la buscase. Pero con el tiempo ella misma revivirá de suyo." [46]

Queda aún "quizá" en estos corazones todavía "mal curados de la fe". "Ah, amadísimos hermanos míos —dice todavía en la segunda mitad del siglo XVIII un apologista de la religión católica—, sólo con que en estas cosas haya un simple quizás, debéis estremeceros. Quizá arda yo en el fuego del infierno durante una eternidad, quizá no sea éste el caso." "¿Es que puede un hombre —continúa el apologista— vivir en semejante duda? Ah, es menester no sólo estar completamente loco, es menester ser literalmente el peor enemigo de sí mismo, para tomar una decisión a base de un simple 'quizá' en un asunto tan importante." [47]

Los predicadores exhiben a los incrédulos este "quizá" en todas las formas posibles. Frecuentemente sólo con dificultad le es dado al laico cultivado librarse de la duda a base de consideraciones intelectuales, pues se trata precisamente de oscuros sentimientos

semiconscientes que siguen vivos, mientras que la nueva concepción de la vida todavía no está suficientemente consolidada para poder afirmarse frente a tales sentimientos. Al comienzo de esta evolución todavía no nos las habemos con el perfecto tipo del burgués que ha llegado a estar suficientemente seguro de sí mismo para poder no sólo vivir como un burgués honorable, sino también morir como tal.

El incrédulo puede jactarse cuanto quiera de su falta de prejuicios, alardear cuanto quiera de su incredulidad: "basta —dice Masillon— que sea presa de una enfermedad mortal y ah, ya veréis cómo el presunto incrédulo torna a ser creyente... se vuelve hacia el Dios de sus padres, teme su justicia, en la que afectaba no creer... ¡Pero hay más! Este pecador, que antes estaba tan firme en su presunta incredulidad, que tanto se jactaba de ello, que se hallaba tan por encima de este terror tan vulgar, se vuelve de golpe más débil, más temeroso, más creyente que las gentes más sencillas. Es presa de un terror absolutamente exagerado; su religión toma formas absolutamente supersticiosas. Los usos en que se refugia ahora, son más simples, más populares, más extravagantes que todo cuanto puede inventar el bajo pueblo; y como este exceso nunca está demasiado lejos del exceso opuesto, pasa de un salto el creyente de la incredulidad a la superstición, de la fuerza del filósofo a la debilidad de las gentes simples e incultas".[48]

En tiempos de Massillon se pedía a sí mismo el laico cultivado con frecuencia demasiado. Se daba a sí mismo un papel que luego no era aún capaz de desempeñar hasta al fin. Si "hay hipócritas de la fe —dice el predicador Griffet—, también hay hipócritas de la incredulidad". "Todos los días nos tropezamos con ellos, con estos hipócritas de la incredulidad; afectan un aire muy seguro y parecen inconmovibles en su incredulidad. El infierno ha perdido para ellos sus horrores. No le tienen miedo al juicio final: así dicen y lo aseguran sin cesar. No fiéis en ellos. Nunca se puede saber..."[49]

Bayle había hecho ya la misma observación. El libre-pensador gusta de exagerar su incredulidad. "Parece en suma ser bastante claro que aquellos que en sociedad combaten con predilección las verdades más corrientes de la religión, afirman más de lo que piensan realmente." Impugnan todo "lo que aprendieron sobre la Divinidad, el paraíso y el infierno cuando eran aún niños. Pero su fe

no está extinguida; el fuego arde bajo la ceniza". *Ils en ressentent l'activité dès qu'ils se consultent, et principalement à la vue de quelque peril.*[50] Lo que aquí dice Bayle será lanzado sin cesar por los ministros de la iglesia a la cara de los laicos cultivados en tiempos muy posteriores todavía: estos héroes de la incredulidad no quieren confesarlo, pero en el fondo de su corazón sienten miedo del infierno. Así, dice el predicador Cambacérès: "Estas gentes han olvidado el infierno más bien que logrado realmente remontarse por encima de él.... Cabe incluso afirmar con seguridad que el temor al infierno es en la mayoría de ellos el secreto que más se cuidan de no delatar al exterior, pero que menos saben guardar."[51] Este secreto es el que quieren los sacerdotes arrancar al incrédulo; quieren probarle que durante toda su vida se ha limitado de hecho a representar una comedia de incredulidad. "Se toma hacia fuera el aire de ser valiente, pero en secreto se tiembla", leemos en un sermón de Massillon; el incrédulo sólo es en el fondo "un fanfarrón" que en apariencia no teme nada, pero que nos calla prudentemente lo que pasa en su corazón. Mas un día llega esta comedia de la incredulidad a su término. En la última hora despierta de nuevo la antigua fe. El incrédulo se convierte. La iglesia ha logrado el triunfo.

Lorsque menacés du coup de la mort, et qu'étendus sur le lit de votre infirmité, la vue du tombeau vous force de nous appeler au secours de votre âme; c'est là que notre ministère triomphe,[53] leemos en un sermón de Cambacérès. En conclusión, se revela la fe más fuerte que la incredulidad. En el lecho de muerte tienen que conceder los libre-pensadores que en el fondo fueron vanos todos sus esfuerzos para deshacerse de la fe de la iglesia. "¿Por qué no podéis ostentar hasta el fin esa orgullosa indiferencia? ¿Por qué tembláis al ir a morir? ¿Qué os mueve a desmentir en ese momento todas vuestras habladurías y vuestra entera vida pasada?"[54] Es lo que los ministros de la iglesia en aquel tiempo no se cansan de echar en cara a los incrédulos. Piensan que el librepensador se ha limitado en realidad a jugar al incrédulo. En el fondo no habría tomado en serio sus convicciones. "En los más de los casos se termina el *libertin* —dice Molinier— tan pronto como ve acercarse la muerte. ¿Merecía la pena hacer el valiente? He aquí el fin del librepensa-

dor. ¿Era cosa de ser tan petulante y querer saberlo todo mejor que nadie?" [55]

En la larga lucha entre la iglesia y la burguesía es ésta realmente una de las fases más notables: el laico cultivado pugna consigo mismo; ya no *quiere* creer, considera como indigno de él ser "pueblo", y ya no puede conciliar el creer con su incipiente conciencia de sí mismo. Tiene el sentimiento de que si continuase creyendo, renunciaría a su índole peculiar, renunciaría a sus derechos. Pero al mismo tiempo sólo es con frecuencia un diletante de la incredulidad. Todavía no sabe bien como ha de arreglárselas para no creer. Está sencillamente al comienzo de la gran aventura de la incredulidad y parece querer infundirse valor a sí mismo. "El incrédulo es un hombre —se lee en un sermón de Masillon— que no puede resolverse a soportar con la mirada fija todas las espantosas amenazas que encuentra en su religión. Por esta causa busca una desviación: se repite de continuo que es totalmente infantil sentir miedo. Se parece a una persona a quien da miedo la oscuridad de la noche y que mientras marcha sólo en medio de ella entona una canción para no perder el valor." [56]

Massillon y otros predicadores de la época penetraron con frecuencia exactamente el misterio del librepensador. Tan sólo no se preguntaron bastante por qué, pues, el laico cultivado pone su honor en parecer más incrédulo de lo que es realmente, por qué se empeña en dar a entender que es tan inconmovible en su incredulidad como los fieles de la iglesia en su fe. Un representante de la visión del mundo de la iglesia afirma que los hombres de esta casta "temen pasar por cobardes si rinden homenaje a una fe que nos enseña a temer a Dios", "como si el valor consistiese en querer ser valiente contra Dios mismo... Lo mismo que se quiere parecer joven y se afecta ser más fuerte de lo que se es realmente, también se pronuncian con aire de superioridad palabras osadas o se repiten las oídas a otros".[57] Estos hombres quieren parecer más fuertes de lo que son realmente; se avergüenzan de seguir creyendo. Afectan una falsedad ante los demás y ante sí mismos. Pero ¿no es en el fondo perfectamente comprensible que al laico cultivado no pueda menos de parecerle más digno de él renunciar a toda fe que seguir creyendo

por miedo en aquello que ya no puede tener por verdadero en vista de razones bien fundadas?

En un escrito del año 1689 sobre las misiones de los jesuítas en China, se encuentra el relato de la convèrsión de un militar chino. Aunque el hecho tuviera lugar en un país lejano, la narración es muy instructiva para comprender la posición de la iglesia por un lado y la del laico por otro. Se trata de un bravo guerrero chino a quien los misioneros pintaron los horrores del infierno con los colores más crudos. Sin embargo, el guerrero no se deja intimidar y responde a los misioneros con las siguientes palabras: "Sería una vergüenza que un viejo militar como soy yo, dejara que le hiciesen miedo. Al hacerme soldado, me formé el propósito de no temer nada de una vez para siempre." "Pero —añade— ¿por qué iba yo a sentir miedo? No he inferido mal a nadie, sirvo a mis amigos, soy fiel al emperador; y si en otro tiempo pasé un poco de la raya como todos los jóvenes, ahora me impongo en mis goces una gran moderación." Así habló el militar; "sin embargo —continúa el relato—, cuando después de esta conversación se durmió . . . , tuvo tan horribles visiones del infierno, que al despertar era cristiano."[58]

La iglesia había alcanzado también en aquel caso la victoria sobre el incrédulo. Mas ahora imagínese lo que no podía menos de pensar sobre tal victoria y otras semejantes el laico cultivado de la época. Este se halla convencido de que el valor es una virtud y de que es muy poco honorable ser cobarde. Ahora bien, hay entre las personas cultivadas muchas que están en malos términos con los ministros de la iglesia y se burlan del infierno durante toda su vida. Pero los representantes de la iglesia cuentan con que tan pronto como van a morir, estos espíritus audaces pierden todo valor y piden urgentemente los auxilios de la iglesia. Mas suponiendo que haya hombres que perseveren en su posición hasta lo último y permanezcan fieles a sus convicciones incluso a la vista de la muerte; suponiendo que haya hombres "que resistan al mismo Omnipotente", que "ni siquiera en el lecho de muerte quieren saber nada de la iglesia, ni dejan de afrontar todos los peligros de una incredulidad que no es capaz de ofrecerles nada cierto, ni de negar la justicia de Dios en los propios bordes del infierno",[59] ¿no se

sentirán los supervivientes tentados a ver en ellos héroes y campeones y a seguir su ejemplo?

"No queremos ocultarnos los vicios y la miseria de nuestro siglo", dice un predicador de la época. "En ningún otro tiempo ha habido tantos hombres que en su locura cuenten como un honor pasar mejor por filósofos que por cristianos y que hablen de la religión y de la fe como si sólo fuesen superstición y estupidez." [60] La cuestión se reduce a saber si su incredulidad resistirá también la última prueba. Han vivido como paganos, según con tanta frecuencia les reprochan los representantes de la iglesia; ¿sabrán morir también como paganos? Es una prueba de fuerza para la iglesia. ¿Quién tendrá finalmente razón, el sacerdote o el laico cultivado? A la vista de la muerte se decidirá la cuestión. Entonces habrán de probar los hombres si son efectivamente capaces de negar la existencia del infierno

Los laicos cultivados emprenden la lucha. En el año de 1761 lamenta un representante de la visión del mundo de la iglesia que el número "crezca constantemente de estos hombres atrevidos de los que se dice que mueren como filósofos porque resisten a la Divinidad y pierden su eterna bienaventuranza". "Estos infelices tiempos —añade— abundan en tales escándalos. Hasta las mujeres se sienten orgullosas de morir como incrédulas, es decir, sin esperanza, sin temor de Dios." [61] Los supervivientes se sienten fortificados en su incredulidad por el ejemplo de los que mueren. Así, leemos en un sermón de la época: "Bien veo cómo todos ellos, estos héroes de la sabiduría de la época, se animan mutuamente, se infunden valor mutuamente, para dar sin temor ni angustia el fatal paso; cómo cada cual quiere aventajar al otro en mostrarse impávido de un modo fatal al borde del abismo; y cómo cuantas veces uno de ellos muere como sabio, en honor de su sistema, según suelen expresarse, todos ellos se glorían de él con orgullo." [62]

Rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu,[63] había dicho Pascal. El laico cultivado piensa ahora sobre esto de otra manera. Cualquiera que sea su posición personal relativamente a la visión del mundo de la iglesia, haya permanecido más o menos fiel a la fe, en la lucha entre la iglesia y el incrédulo se inclinará a tomar el partido de este último, si éste permanece fiel a sus convic-

ciones hasta el final. Los ministros de la iglesia habían desafiado al librepensador. Quien habla del infierno y del juicio final con tal superioridad mientras se encuentra aún en medio de la vida, está obligado a intentar repetir su afirmación a la vista de la muerte. El incrédulo acepta. Los demás esperan ansiosos el desenlace de la lucha. ¿Resultará al cabo una vez más que el moribundo era en el fondo uno de estos "fanfarrones" "que de repente se vuelven todos humildes y pierden el habla, luchan con el terror y mueren?" [64] ¿O probará a la vista de la muerte que es efectivamente un librepensador, el hombre de los tiempos nuevos que ha roto definitivamente con las viejas ideas y sentimientos? Es en pequeño la gran lucha que se desarrolla entre la iglesia y la burguesía naciente. Este librepensador que resiste en el lecho de muerte a la iglesia, se convierte en el héroe de toda una clase. Pero en el caso de que el incrédulo se convierta realmente en el último momento, ello no tiene fuerza alguna ni prueba nada para los incrédulos o para los que se han vuelto vacilantes. Ni unos ni otros sienten simpatía alguna por el moribundo que pierde el valor en el último momento y por su parte intentarán repetir la aventura una vez más.

Temor y amor

Lo que da su carácter especial a las discusiones sobre el problema de la muerte dentro de la historia de la religión en Francia durante el siglo XVIII, es la circunstancia de tratarse en el fondo para el laico mucho menos de ideas claramente formulables que de una serie de revaloraciones y remociones de valores que no se dejan encerrar en fórmulas definidas. Aun cuando el laico llegue crecientemente a la convicción de que para comprender y ordenar la vida no se necesita de otros valores e ideales que de aquellos que resultan de la vida misma, sin embargo, no puede él afirmar que esto sea válido también para la muerte y que el morir admita se le interprete según patrones puramente profanos. El laico se ha hecho dueño de la vida, pero no de la muerte. La muerte se ha quedado para él en un problema insoluto. El no ha llegado a desarrollar teorías independientes y acabadas que poder oponer en esta cuestión a las ideas de la iglesia. Es más, cabe decir incluso que ni siquiera se plantea

propiamente el problema. En alguna forma aparta de sí la cuestión misma, sin que por otra parte pueda olvidarla totalmente. Pero no puede impedir que ella se le plantee a veces en una u otra forma; no puede librarse de una cierta inquietud. Al mismo tiempo tiene conciencia de que en todo caso no es muy digno de él sentir pavor ante la muerte, prescindiendo por completo de qué posición se tome finalmente en punto a la cuestión de la inmortalidad.

Los representantes de la iglesia piensan sobre esto de otro modo. Ven en el miedo a la muerte y al infierno un ingrediente esencial dentro del conjunto de la vida cristiana y católica, que hay que conservar, por tanto. "Digan lo que quieran los incrédulos para desacreditar el temor de Dios —se lee en el sermón de un jesuíta—, la verdad es que a este temor debe Dios su gloria, la gracia su triunfo, la religión sus altares, la virtud sus méritos, y que a él deben todos los pecadores su conversión y su salvación." [65] Es menester, pues, temer a Dios, y para no dejar nunca de temerle, es necesario pensar constantemente en la muerte. Por eso no tienen razón los filósofos, cuando pretenden enseñarnos cómo es posible mirar con indiferencia a la muerte cara a cara. *Il n'y a rien de plus inutile que les efforts que font les philosophes païens, et ceux qui raisonnent en païens, comme Montaigne, pour délivrer les hommes de la crainte salutaire de la mort,* escribe Nicole. Y añade: "Muy lejos de que se deba ver en el temor a la muerte del común de los mortales un defecto que habría que extirpar, ha de considerarse por lo contrario la indiferencia con que hacen frente a la muerte como uno de los mayores males, contra el cual es necesario luchar despertando en los corazones un saludable temor a la muerte." [66] El creyente debe temer la muerte; nada es tan caro a la iglesia iluminada por el Espíritu Santo —dice un predicador jesuíta—; ella exhorta a los creyentes, ella les insta, ella hace su salvación dependiente" [67] del temor a la muerte. Es, por tanto, de todo punto consecuente que los predicadores echen mano "de los medios más intensos y eficaces" [68] para mantener constantemente despierto en los corazones de los fieles el temor a la muerte y al infierno, y pintarles los horrores de la condenación eterna con los más crudos colores a los que se han vuelto ya vacilantes en su fe.

De muchos documentos que nos han llegado del siglo XVIII resulta que los predicadores y especialmente los misioneros jesuítas

consiguieron frecuentemente con ello grandes éxitos en este orden de cosas. La imagen del infierno convirtió entonces a muchos. Para citar un solo ejemplo, leemos en una información enviada por un adversario de los jesuítas habitante de Amiens a la revista jansenista *Les Nouvelles Ecclésiastiques:* "Firmemente convencidos de que basta por sí solo el temor a las penas del infierno para hacer que cambien los corazones", los jesuítas han "hecho valer con gran energía su punto de vista. Han acertado tan bien a despertar en sus sermones sobre el infierno horror y espanto en los corazones de los fieles, que sus discursos siempre repetidos y pronunciados con una vehemencia absolutamente extraordinaria y una pasión ardiente han producido en la ciudad varios casos de perturbación mental frente a los cuales se han mostrado impotentes todos los tratamientos usuales".

De esta información, como de otras muchas que hablan de un modo enteramente análogo, resulta que los "sermones del infierno" ejercieron realmente una fuerte influencia. Pero, como podemos inferir igualmente de más de un informe, es muy dudoso que la influencia persistiese en realidad mucho tiempo. Así, se lee al final de la información acabada de citar, que apenas habían dejado la ciudad los misioneros jesuítas, cuando se volvió a pensar de un modo exactamente tan mundano y a vivir en medio del pecado como antes. "Reinan de nuevo el mismo lujo, la misma liviandad, las mismas pasiones. Lo que tan rápidamente habían edificado estos nuevos arquitectos, con la misma rapidez se ha hundido de nuevo, porque estaba edificado sobre la arena..." [69] Así se comprende que más de un dignatario de la iglesia no quisiera saber nada de los métodos de conversión jesuíticos. Un obispo de Angers declara que es un gran error "ver en estas primeras conmociones de una conciencia espantada una verdadera conversión" y "que no hay nada más lejos de la idea cristiana de una vida verdaderamente piadosa que ese ir y venir y ese alternar recaídas y sediciente penitencia, de muerte y vida".[70]

Este súbito despertar de la fe, estas conversiones que no duran, son fenómenos frecuentes y característicos de una determinada fase de la historia de la religión en Francia durante el siglo XVIII. La vida ha perdido ya en mucha parte su carácter cristiano; la muerte,

por el contrario, todavía lo conserva frecuentemente. En el alma de los hombres pugnan, pues, frecuentemente entre sí la vida y la muerte. Esta lucha no se desarrolla las más de las veces a la luz del día, en las capas de la conciencia en que predominan las consideraciones intelectuales y la fe y la incredulidad se combaten con razones. La liza de esta lucha se encuentra en ciertas capas del alma de las que frecuentemente no tiene idea clara el propio individuo. Así, acaece que se despierten de repente impulsos y sentimientos inconscientes y semiconscientes y que reviva lo pasado y al parecer extinto hacía largo tiempo. Es con lo que ante todo cuentan los misioneros jesuítas y el éxito les dió la razón a menudo. Pero en conclusión obtuvo la supremacía la vida. El miedo al infierno se mostró insuficiente para despertar de nuevo en su integridad la vida cristiana en estos hombres de otro tiempo. El temor sólo no pudo bastar para ello.

"Muchos pecadores —escribe el jansenista Mésenguy—, presas de terror a la vista de las eternas penas del infierno, toman... la resolución de abstenerse exteriormente de acciones pecaminosas... tales hombres albergan en sus corazones sentimientos de esclavos." [71] Los jansenistas reprochan sin cesar a los jesuítas la misma cosa: haber rebajado los hijos de Dios al rango de esclavos. Es lo que habrían hecho enseñando que una "atrición" "que nace sólo del temor del infierno, sin amor o comienzo de amor, basta para que a los hombres les sean remitidos en los santos sacramentos sus pecados, por graves que sean éstos... Cristo ha vertido su sangre para librar a los hombres de la pesada carga del amor, fundando los sacramentos gracias a los cuales puede salvarse cualquiera sin dificultad, sin tener que someterse a la penosa violencia de amar a Dios; y esto es válido incluso para quienes más se dan a los placeres mundanos y cuya vida sólo es una continua sucesión de confesiones y de pecados, de los cuales sólo se arrepienten porque temen arder eternamente en el infierno, es decir, porque abrigan en sus corazones un temor que, como dicen los santos Padres, si detiene la mano, no puede salvar el corazón". [72]

¿Basta que los pecadores sientan temor del infierno? Así cabe formular la cuestión sobre la que tanto se discutió en Francia en un sentido y en otro durante los siglos XVII y XVIII. *La crainte*

servile des peines est suffisante pour justifier le pécheur. Elle exclut la volonté de pécher. Elle nous rend enfants de Dieu. Ce sont des propositions que plusieurs nouveaux théologiens soutiennent,[73] se lee en Du Pin. A esto se llama "atricionismo", y los jansenistas reprochan sin cansancio a los jesuítas rendir homenaje a esta doctrina, una doctrina que representa hasta cierto punto un "compendio de la moral entera de los casuístas" y falsea el espíritu del cristianismo. Sin embargo, no sólo entre los jesuítas hay que buscar los defensores de esta teoría. Como afirma un jansenista en el año de 1773, el atricionismo había encontrado partidarios por todas partes. "Sabido es —se lee en las *Nouvelles Ecclésiastiques*— con qué resistencia ha tropezado entre los fanáticos espíritus de la Sorbona (a quienes presta su apoyo el arzobispo de París) la elemental doctrina del cristianismo que enseña que la atrición nacida del mero temor del infierno no puede por sí excluir la voluntad de pecado."[75] El éxito obtenido en el siglo XVIII por el atricionismo, cuyos orígenes se remontan mucho más lejos, no tiene en sí nada de sorprendente, si se toma en consideración el carácter general de la crisis de la vida católica en la edad moderna.

La unidad vital que caracteriza la conciencia religiosa del catolicismo se relaja, según vimos, crecientemente. Desaparece el todo que era la vida cristiana. Los diferentes motivos que preponderaban en él, pueden subsistir cada uno por su lado. Tan sólo resulta cada vez más difícil tomarlos y vivirlos como un conjunto. Y acaece que tal o cual motivo, que resalta así aislado, al desprenderse de la unidad total pierde su significación propia y acaba por falsear el sentido del todo que en alguna forma pretende representar.

Los dos motivos del temor y del amor de Dios formaban dentro de la vida cristiana una apretada unidad; pertenecían a una misma experiencia vital; ahora se distancian; puede suceder que el creyente ame a Dios sin temer el infierno; pero las más de las veces acaecerá lo contrario: temerá el infierno sin amar a Dios. Los jesuítas —no todos, por lo demás— acertaron, como a menudo en semejantes casos, a arreglárselas con los nuevos hechos y posibilidades. Pero fueron más adelante y forjaron fórmulas teológicas para legitimar en cierta medida los cambios que se habían producido en la conciencia religiosa. Pero aquí radican también los límites de sus

métodos y las razones por las cuales causaron con frecuencia efectos más perjudiciales que provechosos. Reiteradamente sucumbieron a la tentación de formular de un modo teológico-dogmático lo que en el fondo mejor hubiera quedado tácito. No hay que olvidar que no son sólo "diplomáticos", sino también teólogos. Y en más de un caso echa a perder el teólogo con sus fórmulas casuístico-teológicas lo que había edificado el diplomático.

Ahora bien, aunque en general se impuso la doctrina jesuítica, no sin cuidado ve más de un sacerdote cómo los fieles pierden crecientemente el sentimiento del amor a Dios y acaban por no tener más que miedo al infierno. "Qué no pensaríais de la arrepentida del Evangelio —se dice en un sermón de la época—, si al arrojarse a los pies del Salvador, hubiera hablado de la siguiente manera: 'Señor, imploro el perdón de mis horribles pecados; bien veo qué mal he obrado; pero no quiero engañaros: si así me humillo ante vos, no es porque os ame; vos y vuestros dones me sois en el fondo harto indiferentes; pero me habéis pintado un cuadro tan espantoso de los tormentos del infierno, que estoy toda estremecida y angustiada, y si ahora vengo a vos, es porque estoy llena de terror, mas de ninguna manera porque os ame'." [76] No puede bastar temer simplemente a Dios, insisten los predicadores. "No es admisible —dice Bourdaloue, que es un jesuíta— temer a Dios sin amarle." *Sans cela, votre crainte n'est qu'une crainte servile, qui ne suffit même pas pour le salut.*[77]

Pero todas estas exhortaciones poco podían fructificar en el fondo. El temor al infierno resultó decisivo; en muchos se convirtió en la única y exclusiva forma de su fe. "Vergüenza me da decir lo que en este punto he visto por mis propios ojos", dice el cura de Gap. "A mí acuden gentes que me confiesan monstruosos pecados, pero no por otra razón sino porque temen arder en el infierno. Y me han declarado que si las penas del infierno no consistiesen nada más que en no poder ver a Dios cara a cara, no hubieran confesado jamás sus pecados, sino que hubieran seguido cometiéndolos tranquilamente." [78]

Para muchos creyentes ya no es Dios nada más que un fantasma, el fantasma de la muerte. En el fondo sólo este papel le queda. Creer en Dios, ser creyente en general, acaba por no significar nada

más que creer en el infierno. ¿De qué podía servir predicar el amor a Dios? "En suma, se puede hablar y hablar cuanto se quiera —dice un teólogo de la antigua escuela— e intentar traficar con Dios: Dios no amará nunca más que a aquellos que le amen a él mismo de todo corazón." [79] Sólo que habían pasado los tiempos en que esto era aún posible, y por aquí se explica en último término la muy diferente posición de los jesuítas y de los jansenistas. Los jesuítas quieren evitar como sea que la masa se vuelva infiel a la iglesia y con ello se condene. Los jansenistas, por el contrario, parten de la convicción del escaso número de los elegidos. Por eso reprochan a los jesuítas hacerle fácil al hombre el logro de la bienaventuranza. "La doctrina —escribe un jansenista— de que el temor es por sí bastante abre el cielo a un sinnúmero de pecadores y permite alcanzar el paraíso a todos." [80] O bien declara otro escritor jansenista: quien lea ciertos pasajes de las obras de los atricionistas, se sentiría tentado a pensar "que no hay sólo escasos elegidos, como ha dicho el Salvador, sino que, por el contrario, muy grande ha de ser su número y muy ancha la puerta que conduce a la vida. Pues ¿habrá en todo el mundo cristiano un solo pecador que no tema el infierno y que no se haga reproches cuando haya pecado contra Dios, aunque no sea porque Dios es todo bondad y el amor mismo, sino porque es terrible en su venganza contra los pecadores?" [81]

Mas no puede negarse que si se quiere luchar contra la incredulidad y se intenta salvar lo que aún es posible salvar en este respecto, no se puede pedir demasiado a los hijos de aquel tiempo. El temor del infierno es entonces el medio más eficaz e incluso acaba por ser el único eficiente. "Aunque la gracia dispone de más de un mérito para convertir a los pecadores —se dice en un sermón de la época—, parece que el temor es el más eficaz de todos los medios. El corazón humano es demasiado ingrato para volverse hacia el Señor simplemente en razón de los beneficios que ha recibido de Dios. El hombre está demasiado cogido en los lazos de la carne para dejarse influir por la pura esperanza de bienes invisibles; es demasiado el siervo de sus sentidos para que pueda librarse de esta servidumbre simplemente por medio del amor a la justicia." No queda, pues, otro recurso que infundir miedo al pecador. "¡Ay de aquellos —se dice en otro pasaje del mismo sermón— que tratan

de alejar de sus pensamientos lo que les inquieta y quieren arrojar de su espíritu la terrible imagen de un Dios de la venganza! Sepan que sólo almas temerosas pueden mirar con esperanza al juicio final." [82]

Esto no quita que más de un representante de la visión del mundo de la iglesia deplore en el fondo que sea menester echar mano de tales medios. "¿Es realmente necesario, oh, Señor, que andemos pidiendo en todo tiempo la ayuda de la terrible imagen del juicio final para salvarnos de nuestra flaqueza y cobardía? ¿Es verdad realmente que la gratitud y el amor sólo dejan en nuestra alma una impresión que se desvanece con toda rapidez? ¿Es que no hay más medio que el temor para impedir que esta impresión se borre tan pronto de nuestra alma? ¡Oh, vergüenza; oh, dolor! ¿Cómo es posible que el Dios de la gracia y del amor mueva nuestro corazón menos que el Dios del rayo y de la venganza?" [83]

Otros representantes de la visión del mundo de la iglesia meditan la posibilidad de pintar con brillantes colores los goces de los bienaventurados, en lugar de describir exclusivamente los tormentos de los condenados, para reemplazar así el temor del infierno por la esperanza del paraíso. "No sé —escribe en el año de 1760 Caraccioli— por qué se nos habla siempre de los tormentos corporales de los condenados y nunca de los sublimes sentimientos de los bienaventurados." Para remediar esta deficiencia trata él mismo de esbozar una imagen de los goces celestiales que aguardan a los que se salven. "Con seguridad se puede afirmar —dice— que todo el que resucite a la eterna bienaventuranza sentirá goces inefables, tan puros, tan admirables y tan por encima de cuanto ahora sentimos, que un mahometano debiera avergonzarse de haber creído en un paraíso de simples placeres carnales... ¿Qué otra cosa son nuestros placeres terrenales sino un mero cosquilleo de los sentidos mucho más a propósito para inducirnos a error que para proporcionarnos una verdadera satisfacción? Mas en el cielo sentiremos estos mismos placeres en forma purificada... y se convertirán en una felicidad indecible. ¿Conocemos aquí abajo otros placeres que aquellos que nos suministran los sentidos, comer y beber? ¿Es que la Divinidad, cuya riqueza no conoce límites, no podrá despertar en nuestro cuerpo miles de sensaciones de las cuales no tenemos ni sospecha?" [84]

Pero estas descripciones de la celeste bienaventuranza y otras semejantes parecen haber hecho poco efecto y, sin duda, son poco apropiadas para dejar en el creyente una impresión profunda y duradera. El infierno se reveló mucho más eficaz. "El temor a las eternas penas del infierno —afirma el predicador Elisée— parece ser en efecto el más fuerte de los móviles capaces de hacer frente al encanto de los falsos placeres. La esperanza en la recompensa de la virtud puede hacer que los hombres se vuelvan hacia el bien; pero esta esperanza saca toda su fuerza del amor a los bienes celestiales; y este amor no es nunca bastante fuerte en los corazones de aquellos que están dominados por la violencia de las pasiones." [85]

Parece, pues, que en aquellos que siguieron siendo creyentes logró la victoria el temor sobre la esperanza. Para ellos significa mucho más el infierno que el cielo. Si sólo se tratase de perder o ganar la bienaventuranza, correrían con gusto el riesgo. Más de un predicador parece, por lo demás, no haber estado demasiado lejos de semejante manera de pensar. "Si fuese cierto —leemos en un sermón— que en este grave negocio de la salvación de nuestra alma sólo tuviésemos que temer en el peor de los casos la pérdida del bien supremo, menos me sublevaría contra vuestra negligencia. Pero cuando os hayáis jugado la salvación de vuestra alma ¿qué será de vosotros? ¿No sabéis que después de la muerte no puede haber para vosotros nada más que el cielo o el infierno?" [86]

El temor se convierte crecientemente en el factor determinante de toda fe. Creen porque temen, cabe decir. Esto es válido ante todo para el creyente vergonzante. Como el temor es un sentimiento que nadie gusta de confesarse ni siquiera a sí mismo, fácilmente pudo llegarse a que el laico cultivado acabara avergonzándose de seguir creyendo. "Sin duda el temor del infierno —dice un predicador de la época— no figura entre los sentimientos que se encuentran preferentemente en aquellos que aman la virtud; pero —añade— pocas almas hay de aquellas a las que impulsa al bien el amor y al cumplimiento del deber la gratitud. Sobre el hombre medio hace el temor por lo que le amenaza mayor impresión que todo lo demás." [87] En estas palabras se viene a confesar que el temor del infierno no se ajusta en último término a la imagen que habría que hacerse de un hombre "virtuoso". Por eso no es tampoco de asombrar

que para el laico cultivado pase crecientemente la fe como una debilidad, como algo que, sin duda, sigue siendo bueno para el pueblo, pero que ya no le va al burgués honorable.

El infierno como metáfora

La gran crisis religiosa de Francia en el siglo XVIII puede considerarse desde diversos puntos de vista. En primer término será forzoso pensar en una serie de cavilaciones y lucubraciones que conciernen a los dogmas como tales y en las que desempeñan un papel decisivo la razón y la crítica. Ciertas doctrinas se presentan como no creíbles ya; ciertas ideas ya no están para el laico cultivado a la altura de los tiempos. Aquí se trata ante todo de demostraciones metódicas, de afirmaciones opuestas, de un examen de determinados supuestos y otras cosas semejantes. Mas de todo esto cabe distinguir una crisis del sentimiento en el sentido más riguroso. No es sólo que el incrédulo tropiece en ciertas contradicciones por insuficiencias lógicas que encuentra en la doctrina de la iglesia, sino que lo que ante todo le depara dificultades son ciertos dogmas que repugnan a sus sentimientos. Es lo que pasa con la doctrina de la predestinación, pero también con otros dogmas. Cuando el laico cultivado afirma: no lo entiendo, esto significa en muchos casos: mis sentimientos se sublevan contra ello; no sólo me parece poco creíble, sino que me repele.

Los apologistas del catolicismo necesitan tomar en consideración ambas cosas; necesitan tanto refutar las objeciones "intelectuales", como destruir la resistencia de los sentimientos. Y ni siquiera con ello han llegado al fin de su esfuerzo. La discusión pudiera prolongarse interminablemente, sin que llegara a convertirse el incrédulo o el católico cuya fe se hubiera vuelto ya vacilante. Es menester que se lleve a su ánimo de un modo más directo, se diría, del que se encuentra en la mayoría de las discusiones, con gran frecuencia puramente teóricas, la convicción de que tiene toda clase de razones para creer y de que creer es cosa que entra en su propio interés; es decir, el problema tiene que acabar trasportándose de algún modo desde la esfera impersonal y abstracta hasta la personal y concreta.

Ambos problemas no significan en absoluto lo mismo. Es lo

que prueba ya el famoso argumento de Pascal de que se habló más arriba, pues viene a parar en que aun cuando el incrédulo no llegue a convencerse por medio de argumentos de otra índole, o más bien justamente en este caso, su interés está en creer, para escapar a todas las espantosas consecuencias que su incredulidad tendría para él en el más allá, si finalmente resultase que la religión cristiana era a pesar de todo verdadera. Aquí se trata de un motivo psicológico que debe inducir a la fe, y ya no de exponer meramente una serie de pruebas, aunque el motivo aducido por Pascal sea expuesto en forma lógicamente metódica. ¿Qué motivos tengo yo para creer? (y no simplemente: ¿cuáles son los fundamentos de la fe?) Así se puede formular concisamente este nuevo problema.

Ahora bien, este motivo psicológico no es otro que el temor, que el terror de poder acabar errando al impugnar la verdad de la religión católica y de incurrir como consecuencia en la eterna condenación. Necesario no es, en modo alguno, que el sentimiento de temor tenga su fundamento lógico en el cálculo de probabilidades. Lo esencial es el motivo mismo que debe conducir a la fe. Ahora bien, es claro que una vez admitido como tal el motivo del temor, no sólo este motivo constituye el punto de partida de la vida religiosa, sino que se mantiene de algún modo como factor esencial y duradero de esta vida. No es sólo que el hombre crea por sentir miedo, sino que en cierto modo sigue siendo miedo su fe misma; y en adelante tendrá una importancia descollante la idea del infierno, que desempeña un papel decisivo en el despertar del miedo y el desarrollo de la subsiguiente fe. Pero entonces surge la cuestión de si una fe de tal índole responde realmente a las exigencias cristianas, o, como dicen los teólogos, si Dios puede darse por satisfecho con ella. Si se niega, se queda expuesto al peligro de que desaparezca el más eficaz de los móviles de la fe. Si, por el contrario, se la encuentra aceptable, se queda expuesto al otro peligro de rebajar el valor de la vida cristiana, e incluso de que los cristianos acaben, como ya hemos visto, por no confesarse sino con vergüenza que siguen siendo creyentes.

Con esto tropezamos en una nueva contradicción, en la contradicción entre lo que cabe llamar la significación ideal de la vida cristiana y el valor de realidad de esta vida. De alguna manera es menester imaginarse el cristiano como el hombre ideal. Sus ideas y

sentimientos tienen que representar algo más alto que los del hombre mundanal. ¿Es esto exacto por lo que se refiere al creyente ante todo temeroso? Cierto, su pensamiento se dirige frecuentemente a la eternidad, a algo suprasensible, mientras que el incrédulo vive engolfado en el siglo y obra exclusivamente con arreglo a consideraciones temporales. Pero la verdad es que el creyente temeroso se deja guiar por un sentimiento que en sí no tiene nada de ultraterreno, antes se halla en la más estrecha relación con sus intereses personales. Si, por el contrario, y en contraste consciente con lo anterior, se quiere proceder a un ennoblecimiento de los sentimientos, se plantea la cuestión de si los sentimientos "elevados" se revelarán en la vida tan resistentes como los impulsos instintivos.

La iglesia se encuentra en posición defensiva. Es menester conservar la fe. Hay que hacer frente a los influjos cada vez más fuertes que ejercen los valores y los ideales profanos. ¿Bastará una pura fe "ideal"? ¿No necesitará más que nunca la fe presentarse a los hombres como algo necesario, como algo forzoso, como algo que está en la más estrecha relación con los impulsos de la vida humana, algo que afecta al hombre de un modo absolutamente personal? Fuera improcedente de todo punto querer eliminar de la vida religiosa o simplemente debilitar, en favor de exigencias ideales, determinados motivos que en sí no representan nada digno de elogio. ¿Es que se puede eliminar de la vida religiosa el temor sin destruir la fe? La cuestión tiene su importancia, ya que nos hace entender mejor el problema que se le planteó a la iglesia como resultado de una nueva situación en la que tenía que resaltar en forma particularmente aguda la pugna entre el elemento ideal del amor a Dios y el momento realista del temor a la muerte. La disputa del quietismo es a este respecto por lo menos de una significación sintomática.

"Vivir en la mayor simplicidad y olvidarse de sí mismo en Aquél a quien se ama", he aquí los medios para vencer todo temor, escribe Fénelon. *Voilà ce qui rend la mort douce et précieuse. Quand on est mort à soi, la mort du corps n'est plus que la consommation de l'oeuvre de grâce.*[88] Así pensaba Fénelon sobre el amor y la muerte. De "estos cristianos que son cobardes y están llenos de sí mismos", hubiera querido hacer campeones, por decirlo así, místicos, heroicos, que llenos exclusivamente del amor de Dios, ya no

temiesen el infierno. "Pero el amor desinteresado resulta una fuente de errores y repulsivo ateísmo",[89] se lamenta en una de sus cartas. Sus adversarios desconfían de aquellos que no tienen suficientemente en cuenta la condición humana y piden a los mortales más de lo que admite su flaqueza. "El amor de Dios —dice uno de los adversarios— tiene su trabajo, su violencia, su cruz. Tiene también su descanso, su libertad, sus inocentes goces; tiene su misterio, sus momentos lúcidos, sus privilegios; el amor divino tiene sus desfallecimientos, sus momentos oscuros, su cáliz del Monte Olivete. Tiene también en el Monte Tabor sus momentos de arrobo, sus cimas, su plenitud... pero jamás se sustrae al yugo de las leyes universales y de los usos cristianos; jamás busca experiencias que estén más allá de los límites trazados por la fe." [90]

Si se sublima demasiado la vida religiosa, objetan una y otra vez a Fénelon sus adversarios, pierde su carácter de realidad; se evapora, se disipa en nada, pierde toda conexión con las condiciones efectivas de la vida. Si se continúa por el camino emprendido por Fénelon, "desaparecerán uno tras otro los móviles del amor —escribe Bossuet—, y si se sublima más y más el amor, acaba por disolverse en nada." Ultimamente no queda nada más que una "falsa nobleza de alma" frente a Dios y un erróneo renunciar a todo lo que nos concierne a nosotros mismos, de suerte que ya no "se puede pedir para sí mismo" nada de Dios. Objeto de la fe viene a ser una especie de Divinidad impersonal que sólo se concibe ya en formas generales y abstractas. Entonces ha dejado también el hombre de ser un individuo vivo con todas sus flaquezas y pecados y sólo queda un fetiche. "Dios sólo —se lee en las *Nouvelles Ecclésiastiques*— puede amar desinteresadamente, porque se basta a sí mismo y no tiene nada que esperar de un objeto externo de su amor." [92]

La disputa del quietismo ilumina de un modo nuevo y singular el problema del temor y el amor. El temor se reveló y había de revelarse crecientemente como el motivo más fuerte en comparación con el amor. Fénelon quería invertir en cierto modo la relación. El amor debe vencer todo temor, y este será el caso cuando el hombre ya no viva sino exclusivamente en Dios, cuando haya aprendido a amar a la Divinidad con olvido de todos los intereses propios. Los adversarios le reprochan que incurre hasta cierto punto

en una herejía del sentimiento; destruye la base de la vida religiosa, no queriendo admitir como válido más que uno de los dos factores. No se puede, opinan, sublimar la vida religiosa más allá de cierta medida, sin quitarle su fuerza propia. La vida religiosa no puede alimentarse solamente de sentimientos elevados y visiones ideales. En ella debe reflejarse toda la realidad de la vida. Opinan que la fe sólo puede representar una potencia de la vida humana cuando abraza al hombre entero. Por consiguiente, se trata de templar de tal suerte los varios motivos efectivos, que pueda surgir de ellos un todo bien formado y duradero de suyo, y que pueda rehacerse siempre de nuevo el conjunto de la vida en que encuentra su expresión la esencia de la conciencia católica. Los adversarios no negarán que tal o cual motivo, por sí solo considerado, no tenga en el fondo nada de atractivo, por ejemplo, el terror del infierno o en general todo este círculo de sentimientos y voliciones egocéntricos para los que Dios sólo se presenta como un medio. Pero no puede ser de otra manera: el católico ha de temer por la salvación de su alma; no ha de separar jamás su propio interés del amor a su Dios. Ha de creer el hombre entero, la fe ha de abarcarlo todo y no sólo lo más alto. *Dieu trouve bon que la vue de notre intérêt entre pour quelque chose dans les sentiments que nous avons pour lui,* se dice en las *Nouvelles Ecclésiastiques.*

Añádase que los sentimientos que se propende a estimar más altamente no tienen los más la misma realidad, igual solidez que aquella que es propia de los sentimientos menos valiosos. El amor a Dios aislado, desprendido de todos los demás ingredientes emotivos, fácilmente puede acabar degenerando en estados afectivos desvaídos y extraños a la vida, opina Bossuet. Ya no se sabe bien qué se siente, ni siquiera si se siente aún algo. Nada de esto es de temer en aquel que siente miedo del infierno, por poco valor que tengan sus móviles en cuanto tales. Este sabe lo que hace y puede indicar exactamente de qué siente miedo. La especulación y la fantasía no desempeñan en este caso ningún papel; la imaginación no tiene parte en él. Distinto es con aquellos que quisieran limitar la vida religiosa al amor de Dios en sus formas más puras y altas. Estos desprecian el temor y se figuran poder flotar en alturas que no pueden menos de permanecer innaccesibles para siempre a la mayoría

de los mortales. Pero su místico heroísmo reposa en gran parte sobre sentimientos que existen meramente en su imaginación. ¿No se trata frecuentemente de un mero juego de la fantasía, cuando afirman poder desprenderse de todas las condiciones de la existencia humana y haber matado en sí el sentimiento del temor por una entrega sin reservas a Dios? *La terre est couverte de leurs cantiques où l'on méprise l'enfer et la damnation,* dice Bossuet. Pero ¿son sinceros? ¿Qué les da el derecho de sentirse tan conscientes de sí y seguros? "No se comprenden a sí mismos; no saben lo que dicen; apenas son inmunes a los mínimos dolores y se imaginan poder desafiar los tormentos del infierno." [94]

Bossuet habla en nombre de la iglesia. Esta se las ha con seres humanos del espíritu más diverso, con gentes de todas las capas de la población. A todos ellos ha de poder darles la fe una firme base de vida. Los sentimientos contemplativos no son suficientes para esto. Sentimientos vitales, en conexión con la misma naturaleza humana, son los que han de suministrar la inconmovible base. Uno de estos sentimientos es el temor. El impide que la fe degenere en una mera afectividad cósmica y que a la postre sólo queden sentimientos que por sublimes que puedan ser, "reposan en su mayor parte sobre la imaginación" [95] y en el fondo no tienen nada de común con "la verdadera y sólida piedad".[96]

Se trata de precaver que la fe se torne una especie de creación de la fantasía, invención poética. Quizá se corrió efectivamente el peligro de llegar a ello en los tiempos modernos. Cuanto más fuerte e independiente se torna la vida, cuanto más se desarrolla un círculo de valores vitales autosuficiente, tanto más parece tener que relajarse el vínculo entre la vida y la fe. Finalmente podía llegarse muy bien a que las cuestiones del más allá se perdiesen para los hombres en una lejanía cada vez mayor, a que dejasen de constituir el objeto de su fe. Pero no hay que tener cuidado por esto en tanto un sentimiento absolutamente primitivo y personal enseña al hombre a sentir miedo ante los horrores del más allá. El temor a las penas del infierno se presenta como un motivo necesario para la conservación de la fe. Sin embargo, también este motivo había de debilitarse con el tiempo y en razón de ciertas condiciones que

los representantes de la visión del mundo de la iglesia no habían tomado suficientemente en consideración.

Una y otra vez oímos a los predicadores de los siglos XVII y XVIII lamentarse de que hasta las más terribles descripciones de los tormentos infernales dejan indiferentes a sus auditores. Es cosa que les parece algo inconcebible, incluso algo monstruoso. "Si la imagen del infierno no nos convierte —dice un jesuíta—, si la visión de estos tormentos, de esta eternidad de arrepentimiento sin término, no nos aparta del pecado y de los vanos placeres de esta vida, realmente es nuestro caso de todo punto desesperado; bastó ello para suscitar mártires que poblaban los desiertos; aun hoy es bastante para llenar los claustros de santos monjes." [97]

¿Cómo es posible, preguntan sin cansarse los predicadores, que un cristiano pueda pensar en el infierno sin estremecerse? "Si nuestra fe fuese viva muy de otro modo de aquel en que lo es en realidad —dice un representante de la visión del mundo de la iglesia en la segunda mitad del siglo XVIII—, ejercería los más saludables efectos sobre nosotros la imagen del juicio final. Nuestro espíritu estaría lleno de todas estas grandes visiones y especialmente de la imagen de los tormentos del infierno que serán el destino de los condenados por toda la eternidad. Todo lo demás nos sería indiferente. Haríamos todo por caer en gracia a nuestro juez y por poder comparecer un día ante su tribunal con la conciencia tranquila." [98] Sin cesar se repite la misma lamentación: los cristianos no se preocupan de la salvación de su alma: la imagen del infierno no les espanta. *Incompréhensible mystère! mystère plus étonnant que l'enfer même!... Il y a un enfer et il y a des pécheurs!*, exclama un predicador. "Hay un eterno fuego del infierno; los cristianos lo saben y el infierno está lleno de cristianos. No soy capaz de entenderlo; son contradicciones que es necesario conocer por experiencia propia para poder creer en ellas." [99]

Pero ¿en qué consiste que la imagen del infierno convierta a tan pocos pecadores? "He aquí lo que nos enseña la fe —se lee en un sermón—: un fuego eterno, un fuego que obra del mismo modo sobre el cuerpo y sobre el espíritu, un fuego que quema sin consumir. Esto es lo que nos espera. Lo único que me admira es que anuncio tan terrible os conmueva tan poco... ¿Es estolidez,

es negligencia, es locura? ¿Estáis, pues, del todo poseídos por ella? ¿Creemos en esta doctrina fundamental del cristianismo o no creemos en ella? Si creemos en ella, ¿dónde está nuestra razón? Si no creemos en ella, ¿dónde está nuestra religión?" [100]

La cuestión que plantea aquí el predicador quizá no es tan fácil de responder. Muchos creen y no creen a la vez. A veces les parece que el infierno está muy cerca; otras ven todo esto como fantasmas que huyen ante la luz del día. Los predicadores quisieran que el infierno fuese ya en este mundo realidad, una horrenda realidad. Sin embargo, todos los medios que emplean para lograrlo parecen ser insuficientes a este fin. "¿Qué resulta de todos estos tormentos?", se lee en un sermón de la época. "Qué el fuego del infierno es mil veces más fuerte, más penetrante, más devorador que el fuego cuyo menor contacto causa tan vivos dolores." [101] Los tormentos del infierno son indescriptibles; exceden toda humana capacidad de comprensión. "La más horrible descripción de las penas del infierno que pueda esbozar la humana fantasía sólo es un débil reflejo de la ira divina, una sombra en comparación con la realidad";[102] o como lo expresa otro predicador: "No, no; lo que puede forjarse de cruel y de horrible nuestra fantasía, los dolores más vivos, los martirios más lentos y más terribles, las torturas, las muertes más crueles y más horribles, todo esto junto no merece ni siquiera el nombre de dolor comparado con una sola de las penas del infierno." [103] Los predicadores no retroceden ante la empresa de expresar en palabras lo indecible. *Représentez vous un vaste et immense souterrain, au milieu duquel est un étang de feu et de soufre ardent et embrasé... C'est là que le Seigneur tout occupé à se venger, fait couler des sources inépuisables de bitume et de soufre.*[104]

Los predicadores se sobrepujan unos a otros. Pero no basta: quisieran ponerle ante los ojos a cada uno de sus oyentes en particular que a él es a quien amenazan estos horribles tormentos. "¿Podéis creer en algo más horrible que en este infierno del que acabo de haceros una descripción tan espantosa, pero que en comparación con lo que el infierno es en realidad resulta todavía muy suave?... Repito: ¿creéis en cuanto de terrible os he anunciado, creéis en ello, sin temblar en todos vuestros miembros ante cuanto

de terrible os amenaza? Pues decidme de una buena vez: ¿qué sería de los más de vosotros, amadísimos hermanos, si hubiéseis de ser juzgados en este mismo instante en que os hablo? ¿Qué es lo que ha sido de todos aquellos que han muerto antes que vosotros en el mismo estado en que vosotros vivís ahora? ¡Cuántos de vuestros deudos, de vuestros padres y madres, no están ardiendo en este mismo instante en el fuego del infierno, por haber vivido como vosotros vivís ahora!" [105]

Mas por eficaces que en un principio fueran estos sermones, no estaba en el poder de la iglesia detener la decadencia del infierno. El cuadro palidece; los tormentos eternos que amenazan al pecador pierden paulatinamente en horror. Las descripciones más detalladas y más realistas del fuego acaban por no hacer efecto alguno. Así, se lee en un sermón de la segunda mitad del siglo XVIII: *Nous ouvrons aux yeux de leur foi les abîmes de l'enfer prêts à les engloutir: nous menaçons, nous éclatons, nous tonnons,... et que voyons nous? Des auditeurs insensibles, que les objets les plus intéressants de la religion l'attachent pas, et qui s'endorment au bruit des anathèmes.*[106] "Oh, Señor, sí —exclama el predicador Cambacérès— ya ves lo que se ha hecho de tus palabras en nuestra boca: nadie se asusta ya de ellas." [107] Ya Massillon se había lamentado de la inerte indiferencia de los oyentes. "La imagen de este gran espectáculo que en otro tiempo bastaba... para someter a la Cruz el mundo, esta imagen terrible casi no sirve ya más que para infundir terror a los pobres, al pueblo intimidado. Lo más que se consigue con semejantes discursos se limita a que se acabe dirigiendo al predicador la pregunta de si realmente todo sucederá así como él lo pintara." [108] El laico cultivado gusta de hacer preguntas y ni siquiera se detiene ante los horrores del infierno; también de éstos quiere tener noticias exactas. "Cuando un ministro del Dios vivo alza su voz para anunciar el juicio de Dios y su venganza, cuando abre las puertas del abismo,... estas santas revelaciones no se encuentran por todas partes sino con corazones que se cerraron ya de antemano a sus saludables impresiones, y a la postre todo se reduce a filosofar con toda tranquilidad de alma sobre la probabilidad de las penas del infierno." [109]

El laico cultivado escucha la descripción del cura. Luego re-

flexiona sobre ella y se hace la pregunta de si todo aquello no será algo exagerado. Mirando al peligro cara a cara, parece cobrar ánimos. Osa acercarse al fantasma de la muerte y quisiera convencernos por sus propios ojos de que es realmente tan terrible como se la suele presentar. A la vez se embotan los sentimientos. Los predicadores habían recurrido con tanta frecuencia a los medios más extremados para excitar la fantasía de sus oyentes, que ello tenía que sobrevenir necesariamente con el tiempo. El final es que los sermones del infierno que predican los ministros de la iglesia sólo hacen propiamente el efecto de grandes descripciones sensacionales, que como tales son juzgadas, es decir, según que estén bien o mal logradas.

Le discours chrétien est devenu spectacle,[110] había escrito ya La Bruyère. Se encuentran entre aquellos que van a la iglesia, observa un predicador del siglo XVIII, "quienes son bastante impíos para no hacer distinción entre la oratoria sagrada y la profana", y "se erigen en jueces del buen gusto en lugar de aprender cómo deben arreglar su vida".[111] Mas una vez que se ha llegado tan lejos que los oyentes sólo consideran ya los sermones de sus predicadores como productos retóricos, se comprende que también el infierno vaya perdiendo poco a poco su efecto. Y parece completamente vano seguir llevando a los hombres "al abismo del infierno que les espera y amenaza tragarlos".[112] "Nosotros les enseñamos la doctrina cristiana —dice Cambacérès— pero ellos sólo se preocupan de la perfección del lenguaje... y si la palabra de Dios da fruto, sólo es entre el pueblo humilde y obediente."[113] La oratoria sagrada se convierte en un género literario, en una determinada forma de la retórica. *Nous nous voyons contraints de déployer tout l'appareil de l'éloquence la plus fastueuse... On nous force d'être orateurs. Quel titre! Il ne nous est plus permis d'être Apôtres,*[114] escribe en la segunda mitad del siglo XVIII el abate Poulle. Así pierde el infierno su carácter de realidad, que debía hacer justamente de él un ingrediente esencial y necesario de la vida religiosa. Sigue siendo una imagen muy apropiada para despertar el temor en los espíritus, pero exclusivamente una imagen. Junto a la incredulidad en que desempeña el primer papel la razón, hay otra que concierne ante todo a la misma base emotiva de la vida religiosa. Los sentimientos se con-

vierten en sentimientos imaginarios. La fe pierde su sustancia. O más bien, ya no hay fe en sentido propio, sino sólo un perderse en imágenes y sentimientos que carecen por anticipado de todo carácter de realidad. Es una especie de perversión del sentimiento religioso: el oyente anticipa de cierto modo en su fantasía los tormentos del infierno. Juega con el infierno, cabe decir. El sentimiento religioso no necesita haber muerto aún del todo; pero es un sentir sin creer. El infierno se presenta con el tiempo como algo propio de un pasado remoto, como un recuerdo en el que no sin satisfacción se piensa ahora que todo está superado ya en realidad.

¿Cómo podían los predicadores luchar contra esta nueva forma de la incredulidad, contra esta incredulidad emotiva, si se permite la expresión? No pueden sino insistir sin cesar en que se trata de algo absolutamente real, de la más real de todas las cosas. Pero ¿de qué sirve el limitarse a decirlo? Necesitan infundir de nuevo vida a las sombras, por decirlo así; hacer surgir de nuevo a la realidad de la vida aquello que amenaza con disolverse crecientemente en pura apariencia. Mas ocurre que cuantos medios están a su disposición para ello, resultan insuficientes con el tiempo. Cuanto más elevan el tono, cuanto más vehemente se vuelve su lenguaje, cuanto más dramático su gesto, tanto menos apropiados parecen ser sus sermones para influir sobre aquellos que "ya no le tienen miedo al diablo".

"Hoy, oh, Señor —dice un predicador de la segunda mitad del siglo XVIII—, ya no ejerce la creencia en el juicio final efecto alguno, y las más espantosas imágenes que de él esbozamos no dan finalmente otro resultado que el de provocar la burla de los impíos en vez de despertar en los espíritus miedo y horror."[115] Y no se trata simplemente de un cierto número de jóvenes petulantes que se diviertan a costa de "las amenazas del fuego eterno que enciende en el infierno la justicia de Dios".[116] Hasta aquellos "que se inclinan a prestar oído a las revelaciones del Evangelio delatan huellas de incredulidad tan pronto como se les habla del infierno". "No sé —dice Cambacérès— qué falso sentimiento de delicadeza reina ahora entre nosotros. Se nos pide que prediquemos las doctrinas del Evangelio con todo su rigor; si osáramos callar o rebajar lo más mínimo de ellas, no se nos perdonaría. Cuando, en cambio,

hablamos del fuego del infierno, ya no se nos presta oído y hasta podría parecer como si jugásemos con la credulidad de nuestros oyentes." [117]

¿Fué culpa de los predicadores que se hubiese llegado tan lejos? "En realidad, el cielo y el infierno son mucho más propios para dar ocasión de examinar la propia conciencia y meditar frecuentemente —observa La Harpe en su exposición de la homilética del siglo XVIII— que no se prestan a que se haga de ellos objeto de largas descripciones. Si a pesar de ello se quiere tentar la empresa, será muy difícil evitar en el púlpito la retórica, de la que, sin embargo, no cabe guardarse bastante." [118] Los predicadores no escaparon a este peligro, como bien cabe inferir sin más de los pasajes citados por nosotros. Es en general peligroso reducirlo todo exclusivamente a despertar el sentimiento del temor y acrecentarlo hasta el paroxismo. *La crainte ne sort point de la chaire, et celui-là seul a de l'émotion qui doit l'inspirer aux autres*",[119] dice un teólogo, el abate Boileau. Pero incluso cuando es dado efectivamente a los predicadores aterrorizar a los oyentes, es posible que con el tiempo recorra el sentimiento del temor todas las variantes posibles hasta acabar por no representar más que una especie de estremecimiento de horror.

Con ello parece probado que los sermones del infierno no alcanzaron su fin. Los laicos cultivados no supieron bien durante largo tiempo, según vimos, cómo librarse del temor del infierno. Los predicadores creyeron deber partir de aquí para reavivar la extinta fe en los espíritus. Pero sus sermones parecen haber ejercido con frecuencia un efecto exactamente opuesto. Sacando tales sentimientos a la luz del día, por decirlo así, y sirviéndose para ello de medios retóricos, con frecuencia parecen haber ayudado más bien al laico a liberarse de tales sentimientos e ideas reprimidos y a menudo sólo semiconscientes. De tal suerte tenía lugar una especie de catarsis. Los predicadores quitaron en cierto modo a los hombres el miedo del infierno, hablando de él y poniéndoselo ante los ojos constantemente.

Sin embargo, los factores que hemos aducido hasta aquí no conciernen todavía a lo esencial. Todavía no explican suficientemente esta singular especie de incredulidad que se puede llamar

incredulidad afectiva y que permite al hombre de una nueva época oír con la mayor indiferencia "estas grandes verdades que en otro tiempo hacían temblar a los espíritus más fuertes de toda la tierra",[120] o simplemente divertirse a costa de ellos. En el fondo se trata de un cambio rotundo de posición frente a la vida y la muerte que se produjo después de largas e íntimas vacilaciones y luchas.

El desarrollo de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII había conducido a dar a los valores puramente profanos una importancia cada vez mayor en los asuntos individuales y sociales de la vida. Si el hombre sigue creyendo, resultan ajenos a toda significación religiosa esenciales dominios de su pensar y sentir y ante todo de su actividad. La esfera de lo puramente terrenal se extiende más y más a costa de la esfera individual y social dominada por la religión y la iglesia. En sí, el conflicto entre estas dos esferas de valores, la religiosa y la profana, no es nada nuevo. Los representantes de la iglesia se han quejado en todo tiempo de que los hombres están muy lejos de vivir en todas y cada una de las cosas conforme a la fe, según les prescribe la religión. "Es claro —dice Nicole— que vivir conforme a la fe significa hablar conforme a la fe, obrar conforme a la fe, y vivir así es la verdadera preparación para la muerte." "Pero —añade— lo que hace habitualmente que se lleve tan poco una vida de esta especie es la circunstancia de que lo que enseña la fe no nos está presente con tanta viveza, mientras que al contrario de esto se adelanta al primer término todo lo humano. Lo primero es la entrega de nuestro pensamiento a las cosas humanas, y una vez que se piensa humanamente, se ama humanamente, se habla humanamente, se obra humanamente."[121] De aquí se desprende para los representantes de la visión del mundo de la iglesia la tarea de hacer todo lo posible porque no se permanezca en este "pensar humanamente". Por eso insisten siempre de nuevo en que los puntos de vista humanos como tales son insuficientes, en que la vida no puede bastarse a sí misma, no puede ser comprendida por ella misma.

De antemano hay un modo de pensar profano y un modo de pensar religioso. Ambos no se identifican. Es más, en el curso de la historia sale cada vez más a luz su antagonismo. Cuanto mejor se aprende a comprender y a organizar la vida con arreglo

a sus propios puntos de vista, tanto más se desvanece el mundo de la fe. Ahora bien, no todas las modalidades de la vida religiosa padecen de igual modo por obra de la progresiva secularización de la vida. Pudo ocurrir muy bien que con el tiempo le fuese al hombre cada vez más difícil simplemente el representarse la posibilidad de amar a Dios "con una pasión que lo domine todo",[122] y que, sin embargo, conservase aún durante largo tiempo el temor al infierno, del que no supo desprenderse sino con mucha más dificultad, porque estaba en estrecha relación con la idea de la muerte, que todavía no había logrado encajar en el nuevo conjunto de valores vitales en formación. Sin embargo, desprendido del conjunto de la vida religiosa, tampoco este motivo pudo afirmarse frente a los nuevos valores vitales en formación. *Le célèbre argument de M. Pascal est bien bon pour nous donner de la crainte, non pas pour nous donner de la foi,*[123] escribe Montesquieu en sus notas. Se puede sentir miedo y, sin embargo, no creer.

"El temor al fuego del infierno no ha podido llevar a cabo lo que debe ser tan sólo un efecto del amor de Dios", escribe en el año de 1768 un escritor que se revuelve con rudas palabras contra los predicadores del infierno. Este escritor quisiera que el cielo se abriese de par en par a fin de que quedara desterrado para siempre de este mundo "el temor a la muerte". "Entonces nos emanciparíamos —prosigue— de todo temor servil a los tormentos eternos", sólo continuaríamos "sintiendo miedo con filial y agradecido amor".[124] Estas ideas tenían que ser muy bien venidas para el laico cultivado en la segunda mitad del siglo XVIII. Se había intentado despertar de nuevo la fe por medio del temor y el horror. ¿No era más fácil expulsar el infierno totalmente de la imagen cristiana del mundo y fundar la religión exclusivamente en el amor? Los defensores de la visión del mundo de la iglesia habrían emprendido un camino errado cuando parecieron atribuir al temor mayor importancia que al amor. Pero el problema era en el fondo más difícil de lo que podía ocurrírsele al hombre de finales del siglo XVIII. "Ah, cuántos hay que con gusto renunciarían a que Cristo sea su salvador y que no se darían nada de los medios que El les ofrece para salvarse, sólo con que El consintiera en renunciar a su derecho a castigarlos",[125] opina un teólogo. *Une religion qui offrirait des récompenses sûres*

dans l'autre vie verrait disparaître ses dévots à milliers,[126] se lee en las notas de Montesquieu.

Se trata de uno de los grandes problemas de la visión católica del mundo y de la vida, al cual sólo queremos aludir. Problemas de esta índole tenían que resaltar justamente en todo su rigor cuando empezara a disolverse la unidad primitiva del conjunto de la vida. Contradicciones latentes entre motivos heterogéneos se hacen valer y llegan a ser objeto de una conciencia clara y distinta, y justamente estas contradicciones son a su vez las que aceleran el proceso de disolución y urgen finalmente a la burguesía a buscar un firme sostén en la unidad de una visión propia del mundo y de la vida.

3. La muerte profana

Nada más adecuado para darnos una idea de la gran revolución de valores llevada a cabo en Francia durante el siglo XVIII que ciertas declaraciones en las que los contemporáneos de un Voltaire dan expresión a su posición frente a la muerte. No puede haber intérprete más fiel de la vida que la muerte, había dicho Bossuet. "No puede haber regla más absurda para juzgar de la vida que la muerte",[127] escribe Vauvenargues. "La idea de la muerte nos engaña, pues nos hace olvidarnos de vivir."[128]

Sólo el moribundo juzga la vida rectamente; sólo la perspectiva de la muerte nos enseña a apreciar rectamente la vida. Tal era la posición de un Bossuet, de un Pascal. Tal parecía ser el supuesto de suyo comprensible de toda fe. Cabía olvidarse de pensar en la muerte. Era justamente de debilidad humana. Pero no impedía que la iglesia tuviera razón en el fondo y que no hubiera modo de eliminar el hecho de la muerte. *La conscience des mourants calomnie leur vie,*[129] escribe ahora Vauvenargues. No parece ser ya válido el testimonio de los moribundos, al que apelaban constantemente los predicadores para llamar a los vivientes a la penitencia. Cierto que Vauvenargues advierte que sólo quiere hablar de

"la idea de la muerte con exclusión del punto de vista religioso".[130] Pero esto es justamente lo que tenía que parecerle de todo punto absurdo a un representante de la visión del mundo y de la vida de la iglesia. ¿Es que cabe entender la muerte sin la ayuda de la fe?

"La muerte sin la luz ni el consuelo de la religión —escribe Montazet, arzobispo de Lyon— es un horrible fantasma, una vergonzosa y cruel ejecución, un abismo sin fondo, una infelicidad sin esperanza alguna, el fatal escollo en que zozobra toda humana sabiduría."[131] Aun cuando fuera dado alguna vez a los hombres entender la vida por ella misma, parecería como si la muerte hubiera de resistir a todos sus esfuerzos por entenderla. La idea de Dios y la idea de la muerte parecían estar en una indisoluble relación mutua. Sólo partiendo de Dios cabe entender la muerte. "Dios, que es por su esencia eterno, inmutable y descansa sobre sí mismo —escribe un representante de la visión del mundo de la iglesia—, ha querido que sus criaturas ofreciesen a su eternidad, a su independencia, a su inmutabilidad un constante sacrificio, y este sacrificio es la muerte." "Sí, en cada lugar del mundo —prosigue— y en cada momento mueren miles de individuos de toda índole, para rendir el debido honor a la grandeza del Ser supremo y para enseñarnos que El sólo es imperecedero y sus años duran eternamente."[132] Pero ahora podía parecer como si se hubiese formado una nueva idea de la muerte, desligada de todas las ideas y sentimientos religiosos: la muerte sin Dios, sin cielo ni infierno, comprensible con conceptos y valores humanos e inteligible por medio de la vida misma.

Sin embargo, esto sólo es verdad condicionalmente. No es en realidad como si los laicos cultivados se hubieran formado también en la cuestión de la muerte una idea propia y bien fundada que pudieran oponer a las viejas ideas y sentimientos religiosos, como se la habían formado en tantos dominios de la vida individual y social. Los laicos cultivados no secularizaron en realidad la muerte; no les fué dado integrar la imagen de la muerte dentro del conjunto total de la nueva conciencia. Incluso en los hombres ilustrados subsiste frecuentemente alguna incertidumbre. *Il est un objet sur lequel l'homme n'ayant naturellemente que peu de faibles lumières, a toujours eu beaucoup et de grandes inquiétudes: c'est son état*

futur au sortir de cette vie. Qui pourra me tranquiliser à ce sujet?" [133] Así se dice en uno de los innumerables escritos ilustrados de finales del siglo XVIII en los que la conciencia burguesa afirma su propia visión del mundo y de la vida y saca la suma, por decirlo así, de una larga evolución ahora cerrada. El problema de la muerte no encontró solución. En el cuadro, en todo lo demás tan claro, que se creó la conciencia burguesa, queda algo oscuro, desconocido. En esta situación, puede suceder muy bien que el hombre que busca certeza se vuelva de nuevo hacia la religión, pues que sólo en ella puede encontrar lo que busca. Pero en general se produjo la evolución en una dirección muy distinta. El problema de la muerte en cuanto tal se desvanece cada vez más; la experiencia de la muerte pierde cada vez más su significación central para la vida.

"¿Dónde están los hombres que piensen en la muerte? —pregunta en el año de 1761 un representante de la visión del mundo de la iglesia— ¿Dónde están aquellos que la experimentan en realidad como algo esencialmente perteneciente a ellos mismos, aquellos que tengan conciencia de que pronto la muerte les tomará rostro y figura, destruirá su cuerpo, reducirá a la nada todos sus planes, riquezas y honores?" [134] "Hoy más que nunca se vive como si nunca se hubiera de morir —exclama Cambacérès—, y, sin embargo —añade—, lo más importante para nosotros es saber qué será de nosotros en la eternidad... Tras la muerte ¿cuál es mi destino? ¿Cuál será mi suerte? ¿El cielo o el infierno?" [135] Es como si los hombres ya no se planteasen estas cuestiones, o en todo caso ya no se las planteasen en esta forma. No se discuten simplemente las soluciones ofrecidas a los hombres para estos problemas por la doctrina católica; se rechaza el planteamiento del problema mismo, por decirlo así, problema que a los representantes de esta doctrina se les había presentado como algo invariable para siempre y comprensible de suyo en sentido riguroso. Todas las experiencias que eran natural resultado de este planteamiento del problema se tornan sin objeto, por decirlo así; hacen el efecto de algo extraño, perteneciente al pasado, y, si surgen aún en la conciencia, el hombre nuevo tenderá a reprimirlas todo lo posible para poder seguir afirmando la vida.

"Puesto que la muerte es algo tan natural como la vida —se dice en un artículo de la *Encyclopédie*—, ¿por qué sentir tanto miedo ante la muerte? Estas palabras no se dirigen a los hombres perversos ni a los criminales... sólo quisieran guardar a las gentes honorables del espectro del dolor y del terror que les espera al fin de su vida... los hombres sienten miedo ante la muerte como los niños lo sienten ante la oscuridad y sólo porque se ha llenado su fantasía con espectros tan vanos como horribles." [136] Las personas honorables ya no tienen motivo para sentir miedo ante la muerte. Y si esto no es naturalmente válido para los demás, que no son honorables, sólo en ellos está la culpa. "Sienten miedo de morir —dice un abate ilustrado— porque llevan una mala vida, es decir, porque les viene bien sentir miedo. Hay un medio muy sencillo de curarse del miedo a la muerte: sed honrados, os diría, o haced todo lo que esté en vuestro poder por serlo. Así ya no temeréis la muerte o la temeréis simplemente con un sentimiento acompañado de la esperanza más amable." [137] El temor a la muerte sólo se presenta ya en realidad como una grande mala inteligencia. "Preocuparse y estremecerse constantemente por la última hora de la vida no significa otra cosa que ver el término de la propia vida como un asesino que sube al cadalso", escribe un representante de la visión burguesa del mundo. "Brevemente dicho —prosigue—, se nos exhorta a pensar en la muerte para que obremos honradamente; sería mucho mejor obrar honradamente para no pensar en la muerte." "Si la muerte —expone en otro lugar— tiene para nosotros algo de oprimente, mucha más causa de duelo se tiene cuando se ve morir a otros que al verse morir uno mismo." "La única desgracia que merece realmente este nombre es la pérdida de los seres queridos." Mas hasta para estos casos tiene el autor presto un consuelo. *Le temps apaise la douleur de cette première crise, et la change en una espèce de douceur que l'on pourrait presque appeler volupté.*[138]

Estos ejemplos y otros semejantes muestran más que suficientemente qué profundo es el cambio que se produjo en la posición de los hombres de aquel tiempo respecto a la muerte. La vida se basta a sí misma, ya no parece un "sueño", una "gran ilusión". Ha perdido, cabe decir, su sentido negativo. Ahora tiene un sentido

positivo. El burgués sabe para qué vivió; su vida tuvo un fin. "El hombre al término de la carrera de su vida —dice un representante de la visión burguesa del mundo—, parte de la vida con un ánimo tanto más alegre cuanto que deja tras de sí a otro yo la perspectiva de un porvenir más grato. Los bienes del padre pasan naturalmente al hijo, que continúa la familia, y la posesión de esos bienes no se interrumpe. En posesión de estos bienes heredados, que son más fáciles de conservar que lo fueron de adquirir, trabajará el nuevo cabeza de familia con menos fatiga y podrá contar con una ganancia mayor. Su razón, menos doblegada bajo el peso de las necesidades corporales, se desarrolla mejor. El hijo cumple así mejor sus deberes, hace un uso mejor de sus derechos, ... y sabe gozar mejor de la felicidad, que así aumenta y se consolida de generación en generación." [139]

¿Qué fruto pueden dar frente a esto todas las exhortaciones y amenazas de los ministros de la iglesia? "Los hombres desposan mujeres, las mujeres hombres; se come, se bebe, se compra, se vende, se planta, se construye: he aquí en qué consiste casi exclusivamente la vida de las gentes llamadas personas honorables", [140] se lee en la obra de un teólogo. Incansablemente habían insistido los ministros de la iglesia en el nulo valor de todo esto y en la final aniquilación de todo por la muerte. "¿Qué es todo esto, qué es la vida de los más de los humanos —pregunta un representante de la visión del mundo de la iglesia— sino un continuo y deliberado engañarse a sí mismos, desviando la vista de la muerte y de sus terribles consecuencias?" [141]

En la visión burguesa del mundo parece haber tenido lugar una radical remoción de todos los valores. El burgués es un hijo de esta tierra. No busca lo más allá, lo que se remonta por encima de la vida. Su vida le basta. Impugna, por decirlo así, el primado de la muerte. Ya no quiere saber nada del "triste, oprimente prejuicio del miedo a la muerte". [142] Liberado de este prejuicio, le resulta la vida ahora tanto más simple. Todos los problemas de la vida en que descansa la visión del mundo de la iglesia se presentan ahora como un delirio. "Tres cosas son necesarias para la felicidad humana —se dice en una obra de la Ilustración—: salud, sana razón humana y una conciencia tranquila. Tres cosas son

suficientes para la felicidad humana: salud, sana razón humana y conciencia tranquila."[143] Con esto se les ha hecho fácil ser felices a las personas honorables, y como la felicidad les es perfectamente asequible en este mundo, tampoco necesitan temer que en el otro mundo pudiera ser de otro modo. "Todo hombre razonable —se lee en una obra aparecida en el año de 1773— tiende y aspira a la felicidad: lo que aquí abajo le ayuda a conseguirla, se la asegura también después de la muerte. No tiene, pues, nada que temer, y asegurado completamente en todos sentidos, es de desear que se sobreviva a sí mismo."[144]

Pascal no hubiera podido entender ya a estos hombres. "Esta negligencia en un asunto en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de todo lo suyo, antes me excita que me conmueve; me llena de asombro y de espanto, me parece algo monstruoso",[145] se lee en las *Pensées. C'est une chose monstrueuse, de voir dans un même coeur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause.*[146] El hombre de Pascal y este burgués honorable, contemporáneo de Voltaire y de Rousseau, ya no podían entenderse. Cuando hablan de la muerte, parecen significar algo distinto. El uno *cree* en la muerte como cree en Dios y en el infierno, o más bien, porque cree en la muerte, tiene en general fe, mientras que para el otro ha dejado la muerte de ser objeto de la fe. La muerte es un mero hecho. Ha perdido su carácter religioso. A veces, alguien sentirá aún algo de todos los horrores que en otro tiempo despertaba la imagen de la muerte en los corazones de los hombres. Pero esto sólo es válido para el individuo en particular. Ya no se trata de una experiencia colectiva, fundada en una común visión del mundo. La experiencia misma de la muerte hace el efecto de algo extraño, contradictorio, en una visión del mundo que está fundada en la autarquía de los valores de la vida.

III. LA IDEA DE DIOS

1. El Dios antiguo y el Dios nuevo

"No se puede temer bastante el infierno, ni se puede anhelar bastante el paraíso, es decir, no se puede ser bastante religioso, sea por interés de la propia felicidad, sea por interés de la felicidad colectiva." El ser un hombre más o menos religioso depende en particular, pues, de que se incline con más o menos fuerza a temer los tormentos del infierno y a esperar los inefables y eternos goces del cielo, escribe el abate de Saint-Pierre. Con estas frases queda resumido en realidad todo lo que de la vida religiosa primitiva restará en último término dentro del espíritu de los laicos cultivados. Si bien siguen creyendo en Dios, no son capaces de ver en El sino un ser cuyo único destino consiste "en castigar los pecados y premiar las buenas obras", en lo que reside "lo esencial de la religión",[1] como dice el abate de Saint-Pierre. Semejante idea de Dios tiene en todo caso la ventaja de la sencillez. Lo que quiera que pudiera añadirse aún para aclararla, resulta en realidad todo tan comprensible de suyo, que no se necesita en rigor de mayores consideraciones para fundarla. Dios es justo, y por ser justo, sólo castigará a los hombres por aquellas acciones que emanen de su libre voluntad y de las que asuman la plena responsabilidad. No menos comprensible de suyo es que ante Dios sean iguales todos los hombres y que El no pueda abrigar predilección alguna por tal o cual hombre, porque en este caso no sería un juez justo e imparcial. Finalmente, hay que contar también con que su juicio no resultará demasiado severo, puesto que es un Dios de la gracia y del amor.

Todo esto parece a primera vista poco a propósito para despertar la contradicción y excitar los ánimos. Sin embargo, prueban que no fué éste el caso las largas controversias teológicas que tuvieron lugar en los siglos XVII y XVIII y condujeron a una grave crisis en la vida de la iglesia. Si finalmente logró el triunfo la idea de Dios demasiado

trasparente de un abate de Saint-Pierre sobre el Dios de Pascal, cuya esencia es ser "infinitamente incomprensible", sólo se alcanzó este triunfo al cabo de largas luchas que conmovieron los cimientos de la fe.

"La historia de la iglesia —dice una vez Pascal— significa en sentido propio la historia de la verdad",[2] y esta verdad no depende, desde el punto de vista católico, de lo que piensen ni hagan los fieles individuales. Estos cambian de posición subjetiva relativamente a la verdad, que permanece inmutable. Pueden errar y sólo tienen una conciencia imperfecta de lo que enseña la iglesia. Pero están ciertos de que la iglesia no puede errar y de que en ella puede encontrarse siempre de nuevo la imagen del Dios uno y verdadero en su pura originalidad.

Ahora bien, sucede en los tiempos modernos que aparecen teólogos que apoyándose en documentos e invocando antiguas tradiciones, sostienen que se ha falseado la imagen del verdadero Dios, e incluso que se ha llegado a poner en lugar de la antigua imagen una nueva que no se parece a la primitiva en un solo rasgo. Por ende, se rehusan a reconocer la nueva Divinidad y juran al antiguo Dios eterna fidelidad. Una vez planteada en esta forma la cuestión, ya no se puede tratar meramente de distintos modos de creer y de vivir lo que sería en sí inconmovible. Ya no se trata meramente de distintas maneras de tomar uno y el mismo objeto de fe, que se diferenciarían simplemente por el colorido individual: es la fe misma de la iglesia la puesta aquí en tela de juicio. Mientras todo se reducía a que el individuo podía cometer errores y no siempre entendía exactamente el "texto", esto no implicaba cambio alguno en el texto como tal. Mas ahora resulta afectado el texto mismo. En adelante hay dos formas de leerlo que no pueden armonizarse entre sí.

Pero con esto no podía menos de alterarse también muy esencialmente la relación del laico cultivado con los representantes de la visión católica del mundo y de la vida. Hasta aquí podía parecer que esta relación era susceptible de precisarse en todo caso muy simplemente, a saber, en la medida en que las doctrinas de la iglesia se presentaban como algo dotado de una rotunda unidad. Los laicos cultivados suscitaban toda suerte de objeciones contra

las doctrinas de la iglesia, abrumaban a preguntas a sus ministros. Se lamentaban de no poder seguir creyendo bien ya tal o cual cosa. Pretendían comprender toda clase de cosas superiores a las facultades del pensamiento humano. Pero esto daba siempre por supuesto que entre clérigos y seglares reinaba unanimidad acerca de lo que había que creer en realidad y que el objeto mismo de la fe permanecía inmutable. La iglesia enseñaba a todos los creyentes cuál era el verdadero Dios. El laico cultivado no tenía razón alguna para negar que se tratase efectivamente de la idea de Dios que la iglesia había enseñado en todo tiempo. Lo que podía objetar por su cuenta se reducía exclusivamente a alegar que esta idea de Dios ya no parecía absolutamente evidente, que él ya no podía reconocer su Dios en el Dios de la iglesia. Mas al ver ahora los laicos cultivados cómo los teólogos mismos están en desacuerdo en cuestiones fundamentales, no pueden menos de acabar sacando la conclusión de que en realidad nadie sabe bien cuál es con rigor el verdadero Dios de los cristianos. Los laicos cultivados ven, se puede decir, cómo pugnan entre sí dos Divinidades. Cada una de ellas afirma ser el único Dios y parecen reprocharse mutuamente haberse arrogado sin derecho el dominio del mundo.

Cuando el laico cultivado vuelve más tarde la vista a todas aquellas interminables controversias en que jansenistas y jesuítas combatieron por su respectivo Dios, le parece absolutamente inconcebible que se hubiera hecho tanto ruido con todo aquello y se hubiera podido insistir tanto tiempo en un tema "tan ininteresante por naturaleza". Sin embargo, cuanto más se retrocede hacia el problema mismo y se procuran comprender en su intrínseca necesidad las posiciones opuestas, tanta menos inclinación se sentirá a ver en las cuestiones que suscitó la Bula *Unigenitus,* en torno a la cual se dieron finalmente las grandes batallas, un simple tema "capaz de interesar a lo sumo a las escuelas ociosas de los teólogos".[3] "La Bula *Unigenitus* —se lee en las *Nouvelles Ecclésiastiques,* la revista de los jansenistas—, es uno de los más grandes sucesos en la vida de la iglesia. La historia de esta Bula es, se puede decir, sinónima de la historia de la iglesia en el siglo XVIII. Apenas es posible abarcar con la vista la extensión del efecto ejercido por la Bula *Unigenitus,*

ni precisar todo aquello a que alcanza su influjo." *La Bulle est devenue comme le centre de tout.*[4]

Indudablemente desempeñó la Bula un gran papel en la crisis religiosa del siglo XVIII. Sin embargo, no resultaría fácil resumir las ciento una proposiciones tomadas a las *Reflexions Morales* de Quesnel sobre las cuales la iglesia pronuncia su anatema en esta Bula. Tienen una relación cercana o lejana como casi todas las cuestiones que pueden plantearse en la teología católica. Pero en el centro está constantemente el problema de Dios. Si luego se abarca con la vista el proceso entero en que representan sólo una fase, aunque esencial, las discusiones a que dió ocasión la publicación de la Bula *Unigenitus,* no cabe sustraerse a la impresión de asistir a la tragedia de un Dios que a pesar de todos los esfuerzos por mantenerle en la vida, va muriendo lentamente: de un Dios que con el tiempo va haciéndose cada vez más extraño y más incomprensible para los hijos de este mundo, a medida que la vida religiosa misma va perdiendo un valor propio y su significación profunda. A la vez se forma, primero dentro de la iglesia y luego y en relación más o menos clara con ello dentro de la visión profana del mundo, una nueva idea de Dios que se diferencia en puntos esenciales del Dios de la experiencia religiosa de un Agustín y un Pascal. Esta idea de Dios va haciéndose con el tiempo la inconcusamente predominante; es más, a partir de un cierto momento es la única sobre la que siguen discutiendo unos con otros creyentes e incrédulos cuando hablan de Dios, ya presente este Dios más rasgos cristianos o más rasgos exclusivamente profanos. El antiguo Dios por el que abogaban los jansenistas cayó, por el contrario, en un olvido casi total, y no se les presenta a los más sino en una profunda lejanía, como algo extraño y apenas concebible ya. Por mucho que el laico cultivado se sienta arrastrado aún hacia el catolicismo, le resulta ya muy difícil sumergirse en la posición afectiva de que había brotado la idea jansenista de Dios. Para él es seguramente mucho más asequible la idea de un Dios que "premia y castiga", como tan bellamente la había expuesto ya el abate de Saint-Pierre.

Bien podría consistir en parte en que al hombre moderno no le resulta en general fácil percibir el fenómeno religioso puramente

como tal. Para explicarse la vida religiosa echa gustoso mano de conceptos y valores tomados a otros dominios. Preferentemente le sirven para ello ideas morales. Pero también ideas y sentimientos estéticos le parecen utilizables para formarse una imagen de la vida religiosa. Si ha guardado, además, ciertas ideas y sentimientos metafísicos básicos, estará perfectamente convencido de que su imagen de la vida religiosa responde a la realidad y de que no necesita de más motivos para comprender la idea de Dios, admita o no su validez. Mas para comprender el Dios por el que lucharon los jansenistas, semejante proceder es de todo punto insuficiente. Aquí nos las habemos con un fenómeno específicamente religioso, que sólo puede comprenderse por medio de sus leyes intrínsecas, y que es necesario distinguir perfectamente tanto de toda pura contemplación metafísica, cuando de las valoraciones de aquellos que aspiran a la justicia y quieren someter el mundo a reglas morales. El Dios de los jansenistas no es bueno ni justo según patrones de valoración humanos, cualquiera que sea la índole de éstos. Para comprender el Dios de los jansenistas no hay que interrogar al "hombre", que no puede ni amarle ni siquiera vivirle como tal Dios. Sólo el "cristiano" puede franquearnos la idea de este Dios, es decir, sólo el hombre de esta específica vida religiosa, para quien la fe significa precisamente el trascender todas las ideas y valores humanos, y que sólo puede amar a un Dios que exige de él el sacrificio absoluto de todo lo "humano".

"El amor propio y la viciosidad de los hombres los impulsan a querer sustraerse tanto al poder de Dios como a su sabiduría —dice Nicole—, mientras que la verdadera piedad les inspira la sumisión tanto al uno como a la otra."[5] El cristiano ama su dependencia. "Nuestra gloria estriba en estar enteramente en su mano y nuestra justicia consiste en que dependemos de El y amamos nuestra dependencia",[6] escribe un jansenista. Por eso para el cristiano no puede "haber situación más espantosa que hallarse abandonado a sí mismo".[7] Mientras que "el hombre del amor propio" quisiera dispensarse de la ayuda de Dios y aspira a "no hallarse en deuda con El, el hombre de la humanidad pone toda su gloria en deberle a El todo y no atribuirse nada a sí mismo".[8] *Car moins nous méritons par nous-mêmes, plus nous devons à Dieu. C'est le trésor que nous*

trouvons dans notre pauvreté, et le riche fond de l'humilité chrétienne, de ne nous pouvouir glorifier de rien, afin de donner tout à Dieu, et de ne chanter éternellemente que les cantiques de ses Misérícordes éternelles,[9] escribe Quesnel.

El alma del cristiano necesita de un Dios ante el cual pueda humillarse. En el triunfo de Dios busca su propio anonadamiento, pues, como dice Quesnel, el alma penetrada de verdadera humildad "ansía que el Creador sea glorificado por todas partes y la criatura rebajada y anonadada".[10] El alma que encuentra su salvación en el autorrebajamiento ante el Omnipotente no quiere reservar nada para sí. Todo lo que poseyera como propio la alejaría de Dios. Por poco que se perteneciera a sí misma, por poco que pudiera ser libre, ello querría decir para ella infidelidad a Dios. Lo que se hubiera procurado por su propia fuerza, se lo habría robado a Dios. Quiere deber su salvación a Dios; a Dios sólo. "La impotencia de la naturaleza para ser partícipe de la salvación no es para el cristiano razón de desesperar. Al contrario, ve en ella la señal de la grandeza y del triunfo de Cristo. Bendita impotencia que nos fuerza a esperarlo todo sólo de El, sin cuyo auxilio nada podemos."[11]

El cristiano ama su impotencia. La libertad significa para él abandono por parte de Dios. Su supremo anhelo es que sólo Dios obre constantemente en él. *Et loin de craindre d'être mû de la sorte, il le désire, il le demande, jusqu'à prier son Dieu de forcer sa volonté rebelle, n'appréhendant rien tant que d'être laissé à lui même, parce qu'il ne trouve dans son propre fond que mensonge et que péché,*[12] dice Colbert, obispo de Mompeller. El jansenista tiene celos de sí mismo, se podría decir, cuando se trata de Dios. Dios sólo debe ser grande, debe ser poderoso. Nuestra impotencia es su poder y nuestro rebajamiento su exaltación. El jansenista no quiere saber nada de la libertad; no quiere reservar nada para sí. No quiere saber nada de una esfera autónoma de la voluntad en que sería su propio señor. Un cristiano no debe traficar con su Dios: Dios es todo o nada.

Es la "causa de Dios",[13] la que defienden los jansenistas. Los jansenistas toman el partido de la Divinidad. Son los campeones de Dios contra la criatura. El hombre se ha alzado contra Dios. Ellos están al lado de Dios. Se osa, dicen, "poner frente a frente a

Dios y al hombre".[14] Si tuvieran éxito los que toman el partido del hombre, el hombre sería libre y Dios dejaría de ser omnipotente. El hombre ha incoado un proceso contra Dios, dicen los jansenistas; reivindica sus derechos. Ellos se consideran como los abogados de Dios. "No, Dios no nos abandonará —se dice en las *Nouvelles Ecclésiastiques*—. A nosotros nos es dada la dicha de defender sus intereses. Lo haremos hasta el último suspiro. Nos consideramos dichosos por haber sido elegidos para procurar por los intereses del Señor."[15]

Los jansenistas luchan por Dios, por el Dios de siempre, por el antiguo Dios. Sus adversarios, afirman, no quieren saber nada ya de este Dios. "Nosotros lucharemos contra todos los que quieren robarnos la herencia de nuestros padres",[16] se dice en las *Héxaples*, la gran obra polémica de los jansenistas. El Dios de los cristianos está a punto de ser destronado y reemplazado por otro Dios: por el Dios de los jesuítas, un Dios debilitado, humanizado. *Ce n'est plus ce Dieu fort, qui appelle les choses qui ne sont point comme celles qui sont; qui abaisse, et qui relève; qui donne la mort, et qui donne la vie; qui conduit aux Enfers et qui en retire,*[17] dice Colbert del Dios de los jesuítas. Es un Dios que "tiene mil miramientos" con los hombres y les deja hacer y deshacer a capricho. "Siempre débil, siempre impotente, siempre en cuidado de no hacer nada que pudiera contrarrestar lo más mínimo la libertad de los hombres, no osa hacer uso de su poder para hacer cambiar los corazones", sino que espera angustiado "hasta que las circunstancias resulten tan favorables que pueda dispensar su gracia al hombre".[18] Una vez en este punto, una vez que Dios ha hecho cuanto está en su poder, "su papel se limita en adelante a mirar y a ver lo que los hombres harán por su parte".[19] Siendo impotente y "no conociendo medio infalible para arrancar la obediencia de sus criaturas", "se ve forzado a interrogar su libre albedrío y a aguardar que les plazca obrar conforme a sus designios y a contemplar cuál sea su decisión, si aceptar o rechazar la acción de la gracia".[20] Los jansenistas desprecian el Dios de los jesuítas. A sus ojos no es este Dios más que un astuto político que, consciente de su propia debilidad e impotencia, se sirve de todos los rodeos posibles para llegar a su meta, y tiene que estar continuamente atento a no dejar de tomar en

cuenta la voluntad de sus criaturas, "para averiguar cuando y en qué circunstancias estén en humor de satisfacer sus deseos".[21]

Pero si los jansenistas no quieren saber nada del Dios de los jesuítas, no dejan éstos de revolverse con palabras no menos crudas contra el Dios de un Arnauld y de un Quesnel. Es éste un Dios, dicen, que "ni es santo, ni justo ni misericordioso".[22] "No es nada más —se dice en el sermón de un jesuíta— que un cruel y bárbaro tirano que merecería todo mi odio, y, sin embargo —prosigue el jesuíta—, es el Dios del que nos dicen los jansenistas que debemos amarle" y "conceden gran peso a este sublime mandamiento."[23] Pero ¿cómo se podría amar a su Dios? "¿Amar a Dios? Sí, ¿cómo voy a hacerlo, si Quesnel me traza de El una imagen que le hace aparecer bajo la más horrible desfiguración y que es la más adecuada para hacerme a Dios odioso? Con la mejor voluntad no entiendo lo que realmente queréis. Todos vosotros, quienquiera que seáis, leváis constantemente en la boca el amor de Dios. Si se presta fe a las palabras de Quesnel, es el amor de Dios la única virtud que honra el Ser supremo, la única que Dios reconoce, la única que recompensa, la única que corona. Quien se deje llevar de otro móvil se esforzará en vano, y donde no haya amor de Dios, no habrá ni Dios ni religión. Bien. Pero ahora sigamos viendo. Después de todas estas bellas palabras, resulta que este Dios, amar al cual pasa por ser la única virtud y del cual no debe el hombre, según Quesnel, sentir temor, ello no obstante es para el mismo Quesnel un tirano que ordena lo imposible, y que, no contento con ordenar cosa semejante, condena encima sin misericordia a todos los hombres que no han cumplido sus órdenes. Seamos sinceros: ¿es éste un Dios al que se pueda amar?"[24] Cuando los jansenistas afirman que luchan por Dios, sus adversarios les reprochan que con sus doctrinas no hacen sino dañar a la causa de Dios. Los incrédulos apelaban a estas doctrinas y empleaban sus argumentos contra Dios. "Un *libertin* —se lee en la obra de un jesuíta— sólo ve con maligna alegría en todo esto la idea de un Dios en que no puede creer y al que no puede amar, porque se le presenta este Dios como si se tratase de un señor malvado y cruel... que ordena a todos los hombres poner en él su esperanza y que, sin embargo, les da mucho más motivo de

desesperar que razón para dispensarle confianza... que corona para siempre virtudes de sus favoritos sin que intervenga en ello un verdadero mérito de éstos, virtudes que éstos poseen sin su cooperación y en las cuales perseveran de un modo forzado, mientras que por otra parte en los hombres que no le place amar resultan castigados con penas eternas, no ya el abuso de la libertad —pues en ellos no puede hablarse de libertad— o la resistencia a su gracia —pues la gracia les está rehusada—, sino su incapacidad en la que El les deja, y el odio infundado que les consagra."[25]

Si tantos hombres no logran ya amar a Dios, la culpa sería, pues, de los jansenistas. Ellos, que pretextaban predicar el amor de Dios, habrían "hecho todo por destruir este amor".[26] Qué repugnancia no ha de despertar en los fieles semejante imagen de Dios, dice Fumel, obispo de Lodève: "Un Dios bárbaro y cruel que cava con su propia mano en las entrañas de la tierra un abismo de tinieblas y de llamas en que precipita sin misericordia a la mayoría de sus criaturas, a las cuales ha rehusado todos los medios, por las cuales no ha hecho nada para ponerlas en situación de escapar a este fin lleno de horrores."[27]

Los jansenistas no se dejarán conmover en su fe por semejantes ataques. Pero ¿qué pueden aducir para justificar a los ojos de aquellos que piensan y sienten "humanamente" un Dios que es, como afirman sus adversarios, "el más cruel de todos los señores"?[28] Replicarán a los hombres que sólo Dios puede comprender a Dios y que el hombre no puede hacer más que inclinarse humildemente ante lo inefable y jamás comprensible. *N'est-il pas vrai que rien ne vous a donné tant d'aversion pour la Doctrine divine de S. Agustin* —escribe Arnauld— *que de ce qu'on vous l'a représentée comme tout à fait indigne de la souveraine bonté de Dieu?* Y responde: "¿Qué he de deciros? Si yo no fuese cristiano, si yo no fuese católico, puesto que por otra parte soy un hombre como vosotros, estaría en la misma admiración que vosotros; y como sólo demasiado percibo en mí los efectos de la humana soberbia, también yo me permitiría censurar todo lo imaginable en la conducta de Dios, que nos resulta inconcebible y a primera vista nos parece tan poco conforme a la idea que nos formamos de su bondad y su justicia. Pero tan pronto como me represento que la esencia de Dios supera

infinitamente mis facultades mentales y sólo El puede comprenderse a sí mismo, por lo cual sería insensato que yo quisiera juzgar de la justicia de su conducta por mis propios vanos pensamientos, ... me parece superflua toda palabra más..." [29]

El hombre no puede juzgar a Dios, repiten sin cesar los jansenistas. "Dios es un ser incomprensible para todo el que no es Dios", escribe Mésenguy. "Si la divina justicia nos fuese comprensible, ya no sería una divina justicia." [30] Dios tiene que ser incomprensible o no sería Dios. Los jansenistas sólo pueden amar a un Dios incomprensible. Amor significa para ellos humildad. Sólo pueden amar a un Dios que exija de ellos el sumo sacrificio; pues su amor ansía el sacrificio y su amor se engrandece y fortifica con todos los rebajamientos y humillaciones que Dios impone al alma. El jansenista sabe que hay "verdades terribles"; vive constantemente con la conciencia de algo terrible que puede empujar al hombre a la desesperación. Pero al mismo tiempo sabe que este algo "terrible" es lo "encargado de anonadar nuestra soberbia y colocarnos en la justa dependencia de Dios". [31]

El jansenista "avanzará entre el temor y la esperanza", [32] sin arrogancia y sin desesperación, y sabrá amar a Dios sin pedir de El respuesta a su pregunta. ¿Le contará Dios entre los suyos? El no lo sabe ni debe saberlo. *L'état du voyageur, qui est celui de cette vie, et qui ne se termine que par la mort, exclut toute certitude absolue de la prédestination, où de la réprobation,* [33] dice Nicole. Así, se humilla ante el Dios al que no comprende, y a la vista del gran misterio que le rodea a él y rodea todas las cosas, eleva su alma a la contemplación del infinito y vive la beatitud de un infinito amor. "La religión rectamente entendida nos abate y nos alza, nos humilla y nos consuela", [34] se dice en las *Héxaples*. La experiencia del jansenista le conduce por todas las alturas y honduras. En él pervive una vez más todo el dramatismo de la concepción cristiana. La esencia de esta experiencia es el conflicto y la lucha. Ninguno de los diversos motivos que operan en ella debe llegar al predominio absoluto. Cada uno encuentra su contrario, y únicamente en la oposición misma reside su plenitud religiosa. Autorrebajamiento y glorificación, temor y esperanza, entrega e inquietud por la salvación del alma, inquieto preguntar y confiado

renunciarse: cada uno de estos elementos subsiste en el dinamismo del conjunto; el uno no puede resolverse nunca en el otro; cada uno conserva su dramática significación en el gran espectáculo de la vida y la muerte, tendiente a una conciliación última, pero que resulta inasequible aquí abajo. Sólo en la lucha está la verdad; sólo en la constante pugna de los motivos vive el jansenista a Dios. Por eso ha de ser también el Dios del jansenista un Dios fuerte, a fin de que su alma combata con El y El combata con el alma del hombre. El jansenista quiere lucha. Un Dios que no exigiera de él nada sumo, no fuera para él un Dios; una bienaventuranza que fuera asequible a todos, no fuera para él una bienaventuranza. *On veut être chrétien à trop bon marché, et pour cela, on ne l'est point du tout. Il faut qu'il en coûte, et qu'il en coûte tout pour le salut, au moins dans la disposition du coeur,*[35] dice Quesnel. Necesitamos combatir por nosotros mismos para poder amar a Dios. Un Dios que se dejase amar sin dificultad, al que los corazones se sintiesen atraídos sin ninguna resistencia, ya no sería para el jansenista Dios.

Así resulta también comprensible por qué los jansenistas no pueden amar al "nuevo" Dios, a este Dios que "distribuye tan pródigamente su gracia a todos".[36] Este Dios llama a todos bienvenidos; quiere bien a todos; no conoce diferencia. Para él son todos justos. Para todos encuentra una palabra amistosa, por decirlo así. ¿Cómo no van los hombres a amar a este Dios que se muestra con ellos siempre tan benévolo y amable? Pero lo que mueve sus corazones no es nada más que un amor puramente humano. Los jansenistas no quieren saber nada de semejante amor. Este amor no tiene en sí nada de la pasión de las almas grandes que lo dan todo por su amado. Es propio de aquellos que no quieren saber nada de lo trágico de la vida y buscan en Dios que no exija de ellos demasiado sacrificio y se les entregue sin lucha. Pero en un Dios semejante no es posible *creer*. Este Dios amontona beneficio sobre beneficio; procede pródigamente con sus gracias; es siempre igualmente bondadoso y amistoso. Todas sus criaturas lo saben y por eso le alaban. Pero ¿dónde queda la *fe* en el misterio, en el gran misterio, de su infinita bondad, "por virtud de la cual se apiada de aquellos de quienes quiere apiadarse?"[37] ¿Es el Dios "que se forjó un Molina" todavía el Dios de los primeros cristia-

nos, "que con corazón sincero se imponían sin interrupción las más severas penitencias?",[38] preguntan los jansenistas. Estos ya no pueden reconocer en semejante Divinidad "demasiado humana", cuya benevolencia siempre igual a sí misma parece acabar con todos los temores que en otro tiempo despertaba su vista en los hombres, al Dios "ante quien en tiempos pasados se rebajaba profundamente el alma del hombre... y aprendía a despreciarse profundamente a sí misma", sabiendo bien que a Dios sólo es debida toda honra, toda alabanza, toda gratitud, mientras que ella misma no merece otra cosa "que humillaciones de toda especie, que desprecio y anonadamiento".[39]

Los jansenistas desprecian al Dios de los jesuítas. De este Dios no cabe esperar ya una bienaventuranza. Las puertas del cielo están abiertas de par en par; nadie está ya excluído. Por eso tampoco hay ya esta bienaventuranza "infinita", en otro tiempo supremo anhelo del cristiano, en la que ponía toda su esperanza, una "esperanza en que se unen estrechamente el gozo y el temor".[40] Todo se ha humanizado; todo se ha vuelto claro y simple. La vida ha perdido su carácter trágico. Todos los caminos son llanos. *Où sont les aveugles, les sourds, les muets, les boiteux? Où sont les cavernes où les dragons habitent; les montagnes où les bêtes farouches se retirent? Partout je cherche ce sentier qui sera appellé la voie sainte, où l'impur ne passera point: mais je ne vois aucun chemin qui ne soit commun à tous les hommes,*[41] dice Colbert, obispo de Mompeller. Este es el mundo del hombre y ya no el mundo de Dios. Los jesuítas han destronado a Dios, dicen los jansenistas; le han despojado de su omnipotencia. Su lugar ha sido ocupado por la criatura, que con criminal arrogancia se ha apoderado "del trono del Omnipotente" [42] y quisiera dominar el mundo.

2. La omnipotencia de Dios y los derechos del hombre

La polémica entre jesuítas y jansenistas sobre la cuestión de la omnipotencia divina ofrece varias analogías con las discusiones que tuvieron lugar más tarde en el dominio de la política. El Dios de los jansenistas, cabe decir, es un monarca absoluto y sus súbditos no tienen derecho a pedirle cuentas. El "nuevo" Dios, por el con-

trario, sería comparable más bien a un rey dispuesto a entenderse con sus súbditos y a buscar formas legales que tuviesen igualmente en cuenta los derechos del señor y los del pueblo. La criatura, no puede menos de parecer, ha llegado a tener conciencia de su propia dignidad. Los hombres saben ahora lo que se deben a sí mismos. Ya no se dejan tratar como menores de edad y quieren ser oídos cuando se trate de su destino. Para conservar su dominio sobre los hombres, que empiezan a murmurar y piden libertad, ya no puede Dios seguir evitando el hacerles varias concesiones. Por eso no es tampoco de admirar que sufra algunos cambios la vieja forma de gobierno del universo. Dios habrá de someterse en adelante a ciertas reglas. Los fundamentos de sus decisiones han de aparecer a la luz del día, y en último término debe considerarse como establecido que Dios es un gobernante sabio y bondadoso al que le interesa de corazón el bienestar de sus hijos, y que al mismo tiempo se guarda de hacer resaltar demasiado su poder, a fin de que los hombres no puedan reprocharle ser en el fondo sólo un déspota y un tirano.

No puede ponerse en duda que el Dios de los jesuítas había de responder mucho más que el Dios de los jansenistas al nuevo espíritu en formación. El nuevo hombre no quiere saber ya nada de un Dios que le juzgue a su arbitrio y rehuse reconocer las justificadas aspiraciones a la libertad. Pero los jansenistas no se sienten inclinados a tomar en consideración al nuevo hombre. En las doctrinas jesuíticas sólo ven un intento para negar la omnipotencia divina y poner al hombre pecador en lugar de la antigua Divinidad. "Repetís en todo tiempo —escribe el obispo Colbert, volviéndose a los adversarios de los jansenistas—: Creo en un solo Dios, Padre omnipotente, Creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles; y porque creéis en El, os volvéis a Dios e imploráis de El que toque vuestros corazones, que los mude, que El mismo fuerce vuestra voluntad rebelde. ¿Es que Dios va a ser sólo el Dios de los cuerpos? ¿No es igualmente el Dios de los espíritus? ¿No es bastante su poder para determinar con plena libertad las acciones de los seres racionales y libres? Sí; en el reino de la gracia, como en el de la naturaleza, en el mundo espiritual e invisible como en el corporal y visible, no está su imperio, bien lo

sabéis, hermanos míos, sujeto a límites; El decide de la vida y de la muerte; El abate y El alza; El condena y El salva..." [43] El Dios de los jansenistas es un señor absoluto. Con nadie puede compartir su poder. ¿Qué sería un Dios que no fuese todopoderoso? Por eso los jansenistas no quieren tampoco saber nada de las doctrinas de los jesuítas. Estos, les reprochan sin cesar, niegan que Dios "sea todopoderoso sobre los corazones en lo referente a la salvación eterna".[44] "Los jesuítas —dicen— van tan lejos que ponen límites al poder de Dios en lo que se refiere al mundo espiritual." *Ils lui associent dans le gouvernement de ce monde, un autre principe puissant qui opère et qui décide, ce que Dieu n'opère et ne décide pas. Ce principe est le libre arbitre, à qui ils attribuent, comme on le voit, une puissance souveraine.*[45]

Con ello se "tributan al libre albedrío los más altos honores",[46] se dice en las *Héxaples*. Dios ya no es el único Dios; ya no impera El solo sobre este mundo. En el ejercicio de su imperio tiene que contar con otro poder: con el libre albedrío, con el poder ejercido por el hombre. "Pues —se sigue diciendo en las *Héxaples*— tan pronto como se admite un equilibrio de las fuerzas y de los poderes, se coloca a la criatura al lado de Dios, ya que se trata del poder que Dios ejerce por medio de su gracia; en el ejercicio del imperio sobre el mundo espiritual se equipara a la criatura con el más alto Señor.... Hay entonces dos señores equivalentes, que tratan entre sí como dos poderes soberanos y se combaten mutuamente con iguales fuerzas." [47] El imperio de este mundo representaría una especie de diarquía. Dios y el hombre ejercen en común el imperio. "Han señalado a Dios su jurisdicción y al hombre la suya", se lee en una obra polémica de los jansenistas contra los jesuítas. "Y han separado tan bien las dos jurisdicciones una de otra, que no se puede extender una de las dos sin estrechar en la misma medida la otra."

Habría tenido lugar, pues, una especie de división de los poderes, una regulación de las competencias en el ejercicio del poder. "En la doctrina molinista —se dice en las *Héxaples*— todo se reduce a un reparto entre Dios y el hombre. Singular reparto: después de haber puesto a un lado todo lo que pertenece a Dios y no al hombre, se pone al otro lado lo que corresponde al hombre con exclusión de Dios." [48] Pero ¿no significa esto en el fondo —siguen preguntando

los jansenistas— igualar al hombre con Dios? ¿No se vuelve Dios el hombre mismo? "Si el hombre pudiera compartir cualquier cosa con Dios, si pudiera pretender la menor gloria como no correspondiente más a Dios que a él mismo,... sería el hombre un Dios y podría gloriarse no en Dios, sino fuera de Dios. Se gloriaría, y no sin derecho, de lo que no habría recibido." [49] Los jansenistas no quieren saber nada de que el hombre "se torne un rival de Dios". Su Dios vela celosamente por su poder. "No puede tolerar que se ose poner límites a su poder." [50] Quiere ser único señor. "Nadie puede compartir el poder con Dios." [51] "Pues si Dios no es todopoderoso sobre todas las criaturas, tanto sobre las espirituales como sobre las naturales, ya no percibimos nada de infinito en Dios: Dios no es Dios", [52] se lee en una obra polémica jansenista. Por eso no debe Dios tampoco cuentas a nadie. *Le Seigneur fait misericorde à qui il lui plaît de faire misericorde, il enrichit de ses dons ceux qu'il lui plaît d'enrichir; parcequ'il est tout puissant et que nul n'a droit de lui demander raison de ses oeuvres,* [53] escribe un jansenista. Pero a los nuevos hombres no puede satisfacerles esto; quieren saber cómo y por qué se les premia y castiga. Son en cierto modo quienes juzgan ahora a Dios. Piden de El que motive sus juicios, que su jurisprudencia sea clara y transparente, a fin de que en adelante ya no pueda caber duda de su justicia.

En las obras polémicas de los adversarios de los jesuítas se expresa con frecuencia de un modo muy ingenuo esta nueva posición del hombre relativamente a Dios. Así se dice en una obra polémica del año 1746: "Vos me permitís, Señor, llamaros a juicio:... lo hago y os pregunto: ¿Soy yo quien primero os abandonó? ¿No sois más bien vos quien me rechazó antes de escuchar ninguna disculpa por mi parte? ¿No sois vos quien tenía intenciones hostiles contra mí, sin que yo fuera vuestro enemigo?" [54] En otro teólogo formula el condenado las recriminaciones que hace a Dios de la siguiente manera: "Si hubieséis querido salvarme y me hubiérais dispensado vuestra gracia, no os hubiera resistido, hubiera seguido vuestras leyes. Así que me condenáis porque os place condenarme; porque no os ha placido hacerme partícipe de vuestra gracia para que pudiera evitar el mal y salvarme." [55]

Como el Dios de los jansenistas no debe cuentas a los hombres,

carece naturalmente de todo sentido frente a El discurso semejante. Pero el nuevo hombre pide respuesta a su pregunta. Y el Dios de los jesuítas consiente en esto y no le resulta difícil justificarse. En un sermón habla Dios de la siguiente manera: "Ahora que te están abiertos los ocultos designios de mi Providencia —habla el juez encolerizado al pecador que ve venir su condenación—, con gusto estoy dispuesto a discutir contigo: échame en cara, pues, si te atreves, el haber sido injusto y no haberme cuidado de ti." Después de estas palabras iniciales desarrolla Dios argumentos como los que se encuentran en las obras polémicas de los jesuítas y concluye su discurso de la siguiente manera: "Ya ves que sólo en ti estaba el salvarte. Pudiste hacerlo con auxilio de los medios de salvación que te ofrecían en mi iglesia. Sin duda, que estos medios externos hubieran sido inútiles para tu salvación sin un fuerte y poderoso apoyo de mi gracia. Pero miles de veces te han repetido en mi nombre que mi gracia es una consecuencia de la oración: que el que quiere y no puede, no tiene sino orar y podrá." [56] El pecador carece de toda razón pretendiendo argumentar con la falta de gracia divina. "Se puede ser hereje mientras se vive —se dice en un sermón de la época—, pero con la muerte tiene ello un término." [57]

Estos pasajes y otros muchos que aún se podría aducir son característicos del nuevo tipo de hombre y de su nueva posición frente a Dios. Cierto que en ellos se trata ante todo de probar de un modo particularmente plástico y craso que el Dios de los jansenistas no merece fe; pero la forma en que ello se realiza responde a una nueva situación de la conciencia religiosa. No son sólo los difuntos quienes piden cuentas a Dios, se diría, sino ante todo los vivientes. Lo mismo que más tarde disputarán los súbditos con su rey, así parece ahora entrar el hombre en tratos con su Creador. El hombre quiere que se defina clara e inequívocamente la situación jurídica, que se deslinden exactamente los deberes y derechos recíprocos. Casi cabe afirmar que antes de que los franceses quisieran ver reguladas constitucionalmente las relaciones entre ellos y su rey, habían exigido los católicos de su Dios una especie de constitución. El supuesto tácito es que Dios es justo, que tiene ciertos deberes hacia el hombre y que sólo se trata de fijar las relaciones mutuas entre Dios y el hombre. Como principio supremo de esta constitu-

ción habría que considerar la exigencia de que Dios haga justicia por igual a todos los hombres. Todo partidarismo debe quedar excluído de una vez para siempre. La bienaventuranza no puede seguir siendo la suerte de unos pocos elegidos, mientras amenaza a la mayoría la condenación eterna.

"El misterio de la gracia —escribe el jesuíta Berruyer—, lo hondo de las resoluciones de Dios y lo inescrutable de sus caminos no consiste, como pudieran creer algunas almas simples, en que Dios, sin ningún otro motivo determinante de su repulsión y de su elección que el pecado de Adán y su propio poder sin límites, rechace a la gran mayoría de los hijos del Padre, a pesar de la reconciliación con éste, y los abandone en un estado que les hace imposible alcanzar la salvación, mientras que por otra parte se limita a elegir un pequeño grupo y a poner a estos favoritos y privilegiados de la suerte en la necesidad de no poder escapar a ella. Semejantes conceptos contienen a mi modo de ver cosas paradójicas e increíbles; en cambio, no logro descubrir en ellos nada de profundo ni misterioso." [58] Lo que aquí dice el padre jesuíta Berruyer responde a la nueva conciencia de la época, que se desarrollará cada vez más. No debe haber privilegios. Todos tienen el mismo derecho a la bienaventuranza; el mérito es lo único que decide. Si fuera de otro modo, no habría justicia ni aquí abajo ni en el más allá, y no podríamos menos de perder la fe en la sabiduría y en la bondad de Dios. *Une partialité aussi odieuse est-elle donc faite, ô mon Dieu, pour un coeur aussi bienfaisant et aussi juste que le votre! Prétend-on nous inviter a vous aimer, et nous faire goûter le grand Précepte de cet amour, en vous inspirant les sentiments d'un tyran?,* [59] pregunta un adversario de los jansenistas.

En adelante ha de pasar por cosa establecida que Dios ama de igual modo a todos los hombres y que a sus ojos no hay diferencia entre ellos. "Quienesquiera que seamos, somos aceptos a Dios tales como nacimos; basta ser la obra maestra de sus manos para que su corazón se vuelva a nosotros con amor." El teólogo que escribió estas palabras no quiere negar enteramente a Dios el derecho de abrigar una predilección por ciertos seres humanos. "Sin embargo —continúa—, podemos hacer aquí una concesión que nos parece inevitable: el amor de Dios a los hombres tiene algunas diferencias

de grado; todos son para El igualmente dignos de amor; pero no todos son en igual medida sus favoritos." [60] Así, subsistirían ciertas prerrogativas divinas, que, sin embargo, no quebrantarían el principio de la divina justicia. Por lo demás cabe referirse aquí también a lo que es usual en los estados monárquicos. "Un rey —escribe el abate Bergier— no está sometido a todas las leyes que obligan a sus súbditos... con frecuencia es al mismo tiempo juez y parte, etc., mientras que para los súbditos no pasa esto nunca. ¿Se pretenderá concluir de ello que el rey obre injustamente en semejantes casos?" [61] Con esto queda mostrado que sin pecar contra la justicia se pueden conceder a Dios ciertas prerrogativas que le corresponden como señor del mundo. Hay que concederle un cierto derecho de disponer de lo que quiera dispensar a los hombres. Entra en su poder favorecer especialmente a los que quiera favorecer, y si los demás salen con las manos vacías, no tienen derecho alguno a quejarse. "Dios, que dispone sin límites de sus dones —dice igualmente el abate Bergier—, tanto en el reino de la naturaleza como en el de la gracia, puede en la distribución de ellos hacer llegar libremente al uno más y al otro menos, sin ser injusto por ello." [62] Con todo, hay que hacer constar que semejantes excepciones no son muy gratas a la conciencia de la época. Los hombres quieren que Dios sea justo con todos los seres y en el fondo les parecen radicalmente inadmisibles todos los casos excepcionales, tanto en el otro mundo como en éste.

En el mundo no debe haber caprichos. También Dios está sujeto a la ley. Es justamente aquello contra lo que se sublevan los jansenistas. Su Dios no reconoce obligaciones. Si se prestara oído a los innovadores, no sería "la gracia ya la gracia, sino una culpa, y Dios no haría ya distinción entre uno y otro, dispensando sus auxilios al uno y no al otro, dando aquello de que dispone al uno y no al otro". [63] Dios ya no sería libre; Dios no sería soberano. Pero con esto deja Dios de ser Dios; ya no impera; ya no es señor de su mundo. "No tenemos escrúpulo alguno, amados hermanos míos, en decir —escribe Colbert— que nadie tiene derecho a la gracia; Dios es dueño sin límites de sus dones. El los dispensa a quien simplemente quiere, y en la forma en que quiere, y en su dispensación no está sujeto a nada." [64] *La foi, l'usage, l'accroisse-*

ment et la récompense de la foi, tout est un don de votre pure libéralité, había afirmado Quesnel en una de las ciento una proposiciones que habían rechazado las autoridades de la iglesia. Uno de sus numerosos adversarios teológicos replica a lo anterior: "Sí, todo lo que tenemos lo tenemos de Dios; nuestros propios méritos los debemos a El; pero a estos méritos que debemos a El, porque son una obra de su gracia, debe Dios una recompensa." *Et cette récompense* —concluye el adversario de Quesnel sus consideraciones— *qui leur est due par la justice divine, n'est dès-là un don de la pure libéralité de Dieu.*[65]

Quedan claramente caracterizadas las dos posiciones, la jansenista y la jesuíta. La última responde mucho más que la primera a la conciencia de la época. El hombre no es capaz de concebir que Dios no le deba justicia, que no le mantenga su palabra. La relación entre Dios y los hombres se acerca así crecientemente a la forma de un vehículo jurídico. Según los jansenistas cabría formular este contrato, que a ellos les parece tan absolutamente indigno de Dios, sobre poco más o menos de la siguiente manera: "Dios promete la eterna bienaventuranza a aquellos que se sirvan bien de la gracia versátil que les otorga." "Si cumplís precisamente esta condición, obtendréis precisamente esta recompensa",[66] dice Dios a sus criaturas. El hombre no quiere seguir más tiempo en incertidumbre acerca de las consecuencias de sus acciones; quiere saber qué pasará si obra de una manera o de otra. Si cumple ciertas condiciones, espera que la otra parte haga honor a sus compromisos. Los teólogos no hablarán, sin duda, tan simplemente de compromisos de Dios. Procurarán evitar dar al todo un excesivo carácter de reclamación judicial, por decirlo así. Pero cualesquiera que sean las formas de que se sirvan, para el nuevo hombre sería inconcebible que Dios no hiciera honor a sus compromisos con la criatura, tan pronto como ésta haya hecho por su parte todo lo que estaba en su poder por darle satisfacción.

Los jansenistas no logran entender nada de esto. Para ellos es este nuevo hombre algo monstruoso. En él ya no logran reconocer al hombre tal como ellos lo comprenden, la criatura de pecado. "He aquí lo que sería el hombre según el nuevo principio", dice Colbert en su polémica contra los jesuítas. "Pero ¿es éste el hijo

de Adán? ¿Es éste el ser débil y mísero que carga con el peso de su corrupción, el hombre tal como nos lo revela la religión y nos lo hace conocer la experiencia?" [67] Se ha formado o está en trance de formarse un nuevo tipo de hombre. Este hombre no podían comprenderlo los jansenistas, mientras que sus adversarios, los jesuítas, acertaron a adaptarse a él hasta cierto grado. Este hombre, el burgués moderno, reclama derechos en el dominio espiritual tanto como en el profano; sabe que significa algo en este mundo. Sabrá hacer valer sus peticiones aquí abajo, y los principios con arreglo a los cuales quiere ver ordenada la vida terrena son válidos para él también en el más allá. Sus conquistas en el dominio económico y espiritual le parecen riqueza bien adquirida. Las llama propiedad suya y no consentirá que se le discutan sus derechos, sea por parte del rey o sea por parte del mismo Dios. El ama a su rey; ama también a Dios; pero con una condición: que ninguno de los dos se permita usurparle sus derechos. Quiere dejar las cosas bien en claro; quiere estar seguro de lo suyo.

"Los discípulos de Molina —dicen los jansenistas— piden de Dios promesas obligatorias; sin tales promesas, no conciben que se pueda confiar en El. Quieren entrar con Dios en tratos, y no como con un padre y con un amigo, sino como con un enemigo, o por lo menos como con un extraño, frente al cual se toman todas las precauciones posibles." [68] El nuevo hombre es cauteloso. Se inclinará mucho más a asentir en este respecto a los jesuítas que a los jansenistas. No confía sin más en los hombres ni en Dios. Quiere saber dónde se encuentra, y principalmente tratándose de un asunto tan importante como la cuestión de su salvación, pide convenios y garantías obligatorios, a fin de no trabajar ni esforzarse a la postre en vano. Si por su parte hace honor fielmente a sus compromisos, quiere también que así se reconozca. El compromiso de Dios y el hombre es para él recíproco, y, si cupiese, habría de ser fijado de una vez para siempre en un documento obligatorio para ambos.

No debe reinar más incertidumbre alguna en todo esto. El hombre está bien dispuesto a reconocer que tiene ciertos deberes que cumplir con el Creador del mundo; pero también él tiene sus derechos, y estos derechos, pide, han de ser protegidos. Lo que realmente quisiera es ante todo una declaración de los derechos del

hombre que sea una norma para todos y a la que ni siquiera Dios pueda rehusar su aquiescencia. Entonces ha de haber, además, ciertas leyes universalmente válidas y obligatorias para todos o por las cuales han de dirigirse todos en adelante. El hombre no quiere seguir en la oscuridad acerca de cómo y por qué es penado y premiado. Las reglas de la divina jurisprudencia deben serle dadas a conocer a fin de poder, si es necesario, exponer su caso y defenderse ante el tribunal de Dios, apelando a los preceptos legales. Desde este instante queda excluída toda política secreta; en adelante va a pasar todo en plena publicidad. El hombre puede tomar ya ahora sus medidas para el más allá. Tiene bien fundada conciencia de vivir en un mundo ordenado, en que todo está regulado de la mejor manera y en que se siente a cubierto y seguro. Ya no le espanta lo desconocido. Puede mirar el porvenir con la conciencia tranquila, simplemente con seguir las leyes y llevar una vida honrada aquí abajo. *Notre salut est notre propre ouvrage, avec le secours de la grâce; c'est une récompense, et non un coup de hasard, comme la chance d'une loterie, sur laquelle nos désirs ni nos efforts n'ont aucune influence,*[69] escribe el abate Bergier en la segunda mitad del siglo XVIII.

Entre Dios y el hombre ya no hay secreto. Desde que se terminó con la creencia en la predestinación, todo parece haberse aclarado. El hombre no necesita seguir temblando y vacilando. No necesita seguir haciéndose la terrible pregunta de si pertenecerá o no al número de los elegidos. Ha desaparecido el gran misterio que no podía encontrar explicación sobre la tierra. Todo sigue su marcha bien reglada. El hombre hace lo que quiere y se lleva cuenta de sus hechos. A la postre le será leída su sentencia, a base del resultado total y conforme a leyes que son conocidas de todos, y que por lo demás el burgués honrado ha seguido en todo tiempo sin necesidad de pensar primero en Dios y en el juicio final.

3. El Dios del burgués

En su posición negativa frente al desarrollo de la moderna conciencia de la libertad, representan las obras polémicas de los jansenistas una preciosa fuente para el estudio de la historia del

espíritu en Francia durante el siglo XVIII. Los jansenistas presienten hasta cierto punto la llegada del hombre moderno y en su posición polémica perciben los profundos antagonismos entre el viejo y el nuevo espíritu. Antes de que el burgués reclamase la justicia en la vida político-social e hiciese valer su reclamación en forma de principios jurídicos con la Revolución francesa, la había hecho frente a Dios pidiendo de El el reconocimiento de sus derechos. El burgués quiere un Dios que rija la naturaleza con arreglo a leyes y que por otra parte no se anticipe a las decisiones de sus hijos, sino que deje en libertad al hombre, una vez que éste haya tomado su decisión. El hombre reivindica su derecho de autodeterminación. Con el tiempo les resultará esto tan simple y comprensible a los nuevos hombres, que apenas serán capaces de imaginarse que se haya podido pensar jamás de otra manera acerca de Dios y del hombre. Pero justo la circunstancia de que todo ello parezca tan simple y comprensible, es lo que choca contra el espíritu religioso del jansenismo. *Certainement, il n'y a pas la moindre apparence de mystère dans tout cela,*[70] deplora un escritor jansenista.. Pero el pensar y el obrar del nuevo hombre tampoco se endereza hacia el misterio, sino que aquello que pide ante todo es claridad en sus relaciones con Dios y con el mundo. Busca un Dios que no le haga sentir demasiado su poder y se abstenga de intervenir en la libertad jurídicamente fundada del hombre. Los jansenistas no quieren saber nada de semejante trasposición de ideas puramente humanas de justicia al mundo del más allá. Para ellos no son las pretensiones del nuevo hombre sino un signo de debilidad en la fe y una criminal arrogancia de la criatura contra Dios.

"En su profunda corrupción busca el corazón humano en sus buenas obras y en su propia voluntad algo que no proceda de Dios y que sólo se deba a sí mismo. El cristiano, por el contrario, encuentra su dicha en deberlo todo a El por mediación de Jesucristo," [71] escribe Quesnel. Ser deudor de todo a Dios, sin que Dios nos sea deudor de nada, he aquí para los jansenistas el motivo fundamental de toda verdadera piedad cristiana. "Dios no es deudor de nada al hombre. He aquí el gran principio y la solución de todo",[72] se lee en las *Héxaples*. Pero justo esto es lo que ya no quiere reconocer el hombre. Este ya no quiere vivir sin derechos.

Pide que se le dé satisfacción en ciertas aspiraciones jurídicas. Pero con ello deja la gracia de ser una dádiva divina de la que el Creador dispone libremente, convirtiéndose en un tributo que paga Dios a su criatura. Pero si se admite así, prosiguen los jansenistas, queda destruída de un golpe toda la visión cristiana del mundo. *L'homme alors n'est plus un homme faible; et Dieu n'est plus le Dieu très fort,*[73] escribe el obispo Colbert, o como se lee en las *Héxaples:* el hombre se ha convertido para sí mismo en Dios: "Pues Aquél es en verdad nuestro Dios de quien depende que evitemos el mal y hagamos el bien." [74]

Para los jansenistas se trata del ser o no ser de Dios. "Se nos roba nuestro Dios —dicen— y se nos deja el hombre por Divinidad." [75] El hombre se ha rebelado contra Dios y quiere ser libre. "¡Oh, soberbia libertad de los hijos de Adán, monstruo en forma de ídolo! Cómo pudo ocurrírsete la idea de semejante crimen, de rebelarte así contra el Altísimo.... Todo te lo has apropiado con mano criminal: el poder y el sumo imperio, el cetro como la corona y los sacrificios que se ofrecían a Dios.... ¡He ahí tu esencia y tu obra, oh, libertad humana! Así se revela tu verdadera esencia, y tú eres quien hoy se eleva sobre todo lo que quiere decir Dios y es adorado, tú, que te arrogas el alojarte en el templo de Dios, pues quisieras pasar por Dios mismo." [76]

Al que lee las obras de los jansenistas tiene que parecerle que asiste a una de las mayores catástrofes universales o que por lo menos está a punto de producirse una catástrofe semejante. Esta catástrofe tiene su punto de partida en la Bula *Unigenitus.* Esta Bula, que "lo ha cambiado todo —se dice en las obras de la época—, ha declarado la guerra a todas las doctrinas de la religión cristiana". "Tan pronto como ya no se discute el dominio de Dios y su omnipotencia sobre los corazones, tan pronto como alguien se estima dichoso en ser redimido por medio de la sangre de Cristo, tan pronto como se anhela de corazón vivir en el santo reino de su gracia..., tan pronto como se sabe que esta gracia que nos eleva de las tinieblas a la luz, de la vida a la muerte, no es nada más que la inspiración del Amor divino, ¿habrá aún uno solo entre los fieles que no rechace esta Bula?" [77] Está fuera de toda duda, insisten, que la constitución *Unigenitus* es hostil a estas preciosas verdades y que, por ende,

despoja a la religión de sus más altos privilegios. Pues tan pronto como Dios ya no ejerce el sumo imperio sobre el hombre, ¿qué viene a ser el cristiano? *L'homme n'attend plus de Dieu la décisión de son sort pour l'éternité; l'humilité est anéantie... l'espérance change d'appui...*,[78] se dice en las *Héxaples*. Entonces ya no es Dios aquel en quien debemos poner nuestra confianza, sino que debemos edificar sobre nosotros mismos. "La oración, la acción de gracias, la humildad, en suma, todo lo que el hombre debe a Dios, cobra un sentido absolutamente distinto." [79] ¿Qué queda de la verdadera piedad? Sus fuentes se han "secado"; y la piedad cristiana "se muda en un vano confiar en las propias fuerzas".[80] El hombre es señor de su salvación por toda la eternidad; es independiente de Dios. Pero este hombre ya no es un cristiano.

Si pudiera triunfar la nueva doctrina, ello significaría el fin del cristianismo: tal es la opinión de los jansenistas. Lo que enseñan los jesuítas no tiene nada que ver con el cristianismo; es una nueva religión. El molinismo, se dice en las *Héxaples*, es "en verdad un nuevo evangelio, una nueva fe, un sistema religioso coherente y completo..." [81] "Hay ahora en el seno de la iglesia católica —escribe el jansenista Mésenguy— dos edificios doctrinales y cabe decir dos sistemas religiosos que se contradicen en todos los puntos y son absolutamente inconciliables uno con otro." [82]

Hay dos ideas de Dios, dijimos ya anteriormente, que pugnan aquí entre sí. El Dios de los jesuítas, mejor adaptado a las necesidades del nuevo hombre, acabará por obtener el triunfo entre los fieles. Pero los jansenistas no consentirán nunca en inclinarse ante él y continuarán la lucha. Se les quiere convencer de que la Divinidad de los jesuítas es el Dios al que habrían orado en todo tiempo los cristianos. Pero ellos lo niegan. Su Dios es el omnipotente dueño de un mundo en que El es el único señor. El nuevo Dios, dicen, ha renunciado a su imperio en favor del hombre. Ha puesto en su lugar al hombre, cabe decir, y le entrega en adelante el cuidado de decidir sobre su salvación. *Ainsi, voilà un nouveau Roi, placé de la main des hommes... et un Roi mis en parallèle avec Dieu; ou pour parler plus juste, substitué à Dieu, par rapport au gouvernement de ce monde*,[83] se dice en las *Héxaples*. "Si se quiere hacerse una idea justa del molinismo —leemos en otro pasa-

je—, no basta saber que ha erigido un trono al hombre y lo ha puesto junto a Dios." Hay que añadir aún que "hace descender a Dios de su trono a fin de que el hombre ejerza el poder absoluto en el reino de la justicia".[84] No se llega a afirmar, siguen diciendo los jansenistas, que el hombre posea por sí mismo este poder. Sólo Dios puede habérselo prestado. "El hombre —se dice igualmente en las *Héxaples*— no tiene independientemente Dios poder alguno; ningún hereje se hubiera atrevido jamás a afirmar semejante locura." "Pero —continúa el autor— una vez que Dios ha terminado su obra y hecho del poder algo acabado en sí, entrega el ejercicio de este poder al hombre, firmemente resuelto a no hacer nada más por su parte hasta que el hombre le haga señal y la balanza se incline a su propio arbitrio." [85] Las cosas seguirán su curso con la aquiescencia divina; están previstos todos los casos. Pasarán los años y se repetirá siempre el mismo espectáculo. Ora son los hombres buenos, ora son malos. Pecan o hacen buenas obras. Dios contempla el espectáculo y deja hacer a los hombres. No quiere despertar la sospecha de que intervenga de algún modo en las libres resoluciones de los hombres. De otra suerte pasaría por partidista y se tendría toda razón para dudar de su justicia.

Dentro del mundo se forma un reino en que el hombre goza de su independencia, "un reino en que Dios ya no tiene parte".[86] Todo en este mundo, piensan los jansenistas, es dependiente de la voluntad de Dios: sólo el hombre se sitúa realmente fuera de este mundo. Su voluntad, cree él, descansa sobre sí mismo; él es libre incluso frente a Dios. "Dios puede todo lo que quiere en el cielo y en la tierra, pero con excepción de las resoluciones que toma el corazón humano." [87] Estas se hallan sustraídas a su poder. "Bien sabemos —se dice en una obra polémica jansenista— que es tu mano la que lo ha creado todo en este mundo visible, que tú alimentas a los pájaros del cielo, que ni un cabello puede caer de la cabeza si Tú no lo ordenas." "Pero —prosigue el jansenista— en este mundo espiritual e invisible en que ocurren los mayores milagros", sería limitado el poder de Dios. *Vous ne pouvez pas sur un coeur ce que vous avez pu sur une mer, sur des fleuves, sur des rochers, sur des yeux et des membres malades, sur des morts, et l'homme le peut: l'homme!* [88] Habría, pues, un mundo en que ya

no imperaría Dios: el mundo del hombre. Aquí es el hombre libre e independiente; aquí es él su propio señor. Dios queda reducido a ser el Dios de la naturaleza, se lamentan los jansenistas. Pero tampoco en la naturaleza seguirá siendo Dios el señor absoluto mucho tiempo; pues aquí reina ya la ley natural y también ésta excluye todo albedrío. Tampoco aquí seguirá aceptando el hombre que pueda Dios intervenir de un modo directo. Dios está sujeto a la ley.

El hombre ha destronado a Dios, tal es la queja de los jansenistas, que acusan a los jesuítas de ser ello su obra. Los jesuítas son los principales responsables de la falta de fe del hombre moderno; ellos han hecho de él lo que él es. Los jesuítas y los filósofos modernos, afirman los jansenistas, son hijos del mismo espíritu. Unos y otros tendían a restringir, incluso a negar la omnipotencia divina. "Molinismo y deísmo —se dice en las *Nouvelles Ecclésiastiques*— son hermanos gemelos, que sólo se diferencian por el nombre y la forma, pero que representan aproximadamente el mismo origen, la misma naturaleza, los mismos principios y que producen los mismos efectos." [89] Unos y otros querían a su manera poner límites al poder de Dios o al ejercicio de este poder, o, según se expresan los jansenistas cuando hablan de la teoría de los jesuítas, "menoscabar y limitar los derechos de Dios".[90]

Mas por mucho que resulte restringido el poder de Dios en las nuevas ideas, fuera un error suponer que el hombre hubiese perdido todo temor de este Dios. Aunque en la nueva idea de Dios se hacen sentir motivos que responden íntegramente a las necesidades del hombre ilustrado, esto no excluye que sigan haciendo su efecto representaciones que brotan de una capa muy distinta de la conciencia y que causan a menudo en este orden de cosas una cierta impresión de extrañeza. El nuevo Dios ha heredado del antiguo el infierno, y a pesar de que el hombre se siente ahora mucho más seguro frente a Dios, sólo con dificultad es capaz de desprenderse de la terrible imagen. Siente miedo de Dios. Aunque el soberano poder de Dios resulta en adelante limitado crecientemente por la ley natural y el principio de la libertad humana, conserva el nuevo Dios el poder judicial. También aquí está, sin duda, sujeto a leyes, a la ley moral; pero la imagen de Dios juez guarda largo tiempo

aún sus potencias de intimidación. Las penas que Dios impone al pecador son temibles. En esto se hallan de acuerdo jansenistas y jesuítas. Tampoco el laico cultivado puede durante largo tiempo aún librarse las más de las veces de un cierto temor cuando piensa en las penas del infierno. En lo tocante a la organización de su vida, ha perdido decididamente importancia la imagen de Dios; éste le deja hacer mientras mora todavía sobre la Tierra. El hombre se siente aquí abajo seguro y goza su independencia. Mas por lo que se refiere al más allá, aún le asaltan con frecuencia dudas. Es más, puede a veces parecer que la pérdida de poder padecida por Dios en este mundo está ampliamente compensada por los terrores que infunde a los hombres tan pronto éstos se acuerdan de él como juez de vivos y muertos.

"Y ciertamente, amados hermanos míos —leemos en un sermón de la época—, si los hombres tiemblan ante otros hombres, si de terror ya no logran ser dueños de sí, si palidecen y pierden el habla tan pronto como comparecen ante un juez de la tierra sintiéndose culpables de algún delito, ¡cómo no nos estremeceremos de espanto cuando nos hallemos ante el tribunal del Dios tres veces santo, cuando el sol se oscurezca, la luna ya no dé luz, y tiemble la bóveda celeste y enmudezcan los hombres de horror y de pavor! ... Ante mí le veo, el Dios de la venganza, cómo se vuelve con mirada de ira hacia los condenados..." [91] Este es el Dios cuya imagen sigue siempre viva en muchos espíritus: una imagen totalmente rudimentaria de Dios, de la que muchos no logran desprenderse. Sin duda, piden éstos ciertas garantías jurídicas respecto al más allá. Quieren saber por qué son castigados y por qué recompensados, y los preceptos con arreglo a los cuales se les sentenciará merecen su aprobación. Pero no están seguros de haber seguido realmente los mandamientos de Dios ni de si resultarán absueltos. Esto los inquieta; tienen miedo a la venganza divina. "Pues cuando Dios odia —dice un predicador en la segunda mitad del siglo XVIII—, odia sin medida, porque a ello le fuerza la necesidad de su naturaleza." *Haine incompréhensible, d'autant plus redoutable qu'elle remplace la plus vive tendresse; et c'est ici le dernier triomphe de la justice divine, il n'y aura plus alors de ménagements qui la tempèrent.*[92]

Pero también en este respecto cambiarán las cosas con el tiempo.

Si bien el temor al infierno revive aún a menudo con su fuerza primitiva, no por ello deja de ser, según hemos visto ya, un cuerpo extraño en el conjunto de la vida de la época. El motivo del Dios del infierno ya no se ajusta bien a los demás motivos que definen en adelante la experiencia de Dios. El laico cultivado se avergüenza a partir de un cierto momento, ya lo vimos, de seguir creyendo en el infierno. Quien tiene miedo al infierno, o al menos confiesa públicamente este miedo, sigue perteneciendo en rigor al pueblo. La tendencia del burgués, cada vez más consciente de su posición especial dentro de la comunidad, se dirige a eliminar crecientemente de su idea de Dios el motivo del infierno. Se desarrolla la idea de un Dios específicamente burgués, de un Dios de las gentes cultivadas, que se diferencia del Dios del pueblo especialmente porque, sin duda, no llega las más de las veces a abolir totalmente las penas del infierno, pero, sin embargo, las mitiga considerablemente, de un modo que quizá no es fácil de definir siempre con exactitud. ¿Cómo va a ser posible que un Dios que rige el mundo con tanta sabiduría y moderación se muestre tan "inhumano" después de la muerte? "Dios es bueno —así hace hablar a sus contemporáneos un predicador—, es paciente, espera al pecador. ¿Qué sentido tendría haber creado al hombre, si entrase en sus designios precipitarle en la ruina?" [93]

Esta confianza en la bondad e indulgencia de Dios se hará con el tiempo cada vez más fuerte. Lo mismo que se habla cada vez más del buen rey entre los súbditos, les parece también cada vez más natural a los hombres que Dios sea no sólo justo, sino también indulgente en sus juicios. Es más, hay quienes quisieran decididamente rehusarle por completo el hacer uso de su poder de castigar. Quien va más lejos es un escrito polémico del siglo XVIII, que hemos citado ya anteriormente: *Le Ciel ouvert à tout l'Univers.* El Dios del infierno le parece al autor algo monstruoso, un fantasma del que quisiera librar a sus contemporáneos. Con ásperas palabras se vuelve contra los predicadores cuya voz amenazadora no se cansa de "hablar de miseria y de un cruel morir, de los horrores de la vida futura, y nos presenta un Dios constantemente insatisfecho y que no piensa sino en castigar y en aplastarlo todo".[94] *Quelle justice, mon Dieu, que celle qui ne multiplierait les êtres sur la terre, que*

pour en jeter 29 sur 30 dans un brasier ardent! [95] O en otro pasaje: "Los beneficios que Dios esparce sobre la tierra no son trampas que nos tiende a nosotros, débiles hombres, para precipitarnos luego en llamas sin término jamás." [96]

Pero finalmente no pudo menos de parecerle arriesgado incluso al burgués poner demasiado exclusivamente en el primer término la bondad de Dios. Los predicadores le llaman la atención sobre las nocivas consecuencias que la idea de un Dios demasiado indulgente pudiera traer consigo para el mantenimiento del orden público. "Un Dios que no castiga —dice el predicador Cambacérès— es un Dios al que no se respeta; no se le obedece tan pronto como ya no se siente temor de él." [97] Así se debilita la consideración de Dios entre los hombres. "Dios es nuestro padre, nuestro bienhechor; la idea de venganza, de ira, de castigo no es digna de El... No, yo respeto a un bienhechor en el cielo, yo reconozco que hay un Dios semejante; pero en las crueldades del infierno ya no le veo, ya no logro reconocerlo. Así habla el incrédulo en la orgullosa locura de su pasión; consiente en creer en Dios, pero con la condición de no tener que temerlo." *Il le désarme avant que de l'adorer; il lui laisse son Trône, mais il lui arrache son tonnerre!* [98]

Los predicadores señalan insistentemente los peligros que abrigan semejantes maneras de pensar. "¿Pretenderá nuestro tiempo gloriarse de habernos librado del temor a un Dios de la venganza, este freno del mal y esta exhortación tan eficaz al bien?",[99] pregunta el predicador Elisée. ¿Qué va a ser del pueblo —dice el jesuíta Charles Frey de Neuville— de este "pueblo que no ha gozado de educación, que vive sin pensar, de este pueblo al que apenas puede mantener en los lazos del orden y de la obediencia el temor a un Dios de la venganza, ni siquiera con la ayuda del pavor que infunden las leyes humanas? ¿Estará dispuesto este pueblo a escuchar la voz de la pura razón que sólo se hace oír en aquellos que mandan callar a las pasiones? Esta voz no resuena nunca bastante alto para llegar hasta el pueblo, a través de todo el estruendo, a través de todos los dolorosos sentimientos que despiertan en él su pobreza, sus apetitos y su miseria".[100] "Hay un límite en que la bondad se convierte en debilidad e incluso en injusticia —escribe el abate Bergier— y las gentes honradas son las primeras que padecen por causa de ello." [101]

A le bien prendre, la justice de Dieu fait partie de sa bonté; s'il ne punissait jamais, ce monde ne serait plus habitable; les gens de bien seraient les victimes de l'impunité accordée aux méchants,[105] se sigue diciendo.

El burgués se sentirá más bien inclinado, a partir de un cierto momento, a tener en cuenta reflexiones semejantes. Ya no cree poder dispensarse de la ayuda de Dios, antes espera de la Divinidad que colabore en el mantenimiento del orden social. En sí no representa este punto de vista absolutamente nada nuevo. Tan sólo había pasado a segundo término en el momento de iniciarse la ascensión de la burguesía y de tomar ésta una posición en gran parte puramente polémica. Pero cuanto más se acerca la clase burguesa a sus metas propias, tanto más consciente se vuelve también de su responsabilidad social. Mientras su posición había sido en lo esencial una posición puramente crítica y negativa, podía bastarle acabar simplemente con las viejas maneras de sentir y de pensar. Pero en los años que preceden a la Revolución francesa se torna cada vez más consciente de su misión constructiva; se siente responsable de la organización del todo social. Con ello se desarrolla también su conciencia de clase de un modo cada vez más expreso. Ha llegado a ver claro que sus valores y los principios de organización de la vida que ha sentado no son aplicables tan sin más a otras capas de la población. Se vuelve, pues, cauta y se sentirá más bien inclinada a volver por los fueros del Dios justiciero. Tampoco pueden las penas resultar demasiado suaves. Con ello se ponen a la bondad de Dios ciertos límites: se rehabilita en cierta medida al infierno.

Para salvaguarda de las gentes honradas es necesario, se opina ahora, que haya un infierno. La honradez no es cosa de todos. El burgués desconfía del pueblo, cuyas ideas morales no se han acercado a las suyas. Sin duda se siente bastante fuerte para edificar un nuevo orden moral. Pero, sin embargo, no cree, en general, poder lograrlo sin Dios y el infierno. En alguna forma es menester que el orden social de este mundo encuentre su complemento en instituciones correspondientes del más allá. Con esto se completa también la idea burguesa de Dios. Se adjudica a Dios un poder ejecutivo cuyo ejercicio se limita en lo capital al más allá. Legisladora es la conciencia moral burguesa tal como se ha desarrollado y

consolidado en el curso del tiempo. De lugar y medio de cumplimiento de condena sirve el infierno, que vuelve a aparecer justificado como institución social.

Cuanto más se consolida la conciencia burguesa, tanto más claramente sale a la luz la importancia del punto de vista social y político en la discusión de las cuestiones religiosas. Si al comienzo del proceso tenían aún las discusiones sobre la naturaleza de Dios un carácter preponderantemente teológico, con el tiempo cobra una importancia cada vez mayor una cierta forma práctico-pragmática de tratar tales cuestiones e incluso de plantear los problemas. Se tiene a veces la misma impresión que si en todo ello se tratase, no propiamente de un orden cósmico ya existente, que sería cosa de reconocer como tal, viviendo por sí propio su profundo sentido, sino de un mundo que hubiera que empezar por crear y en el que señalar a Dios su puesto. La burguesía forma, vamos a decir, una especie de Asamblea Constituyente, en que deben tomarse resoluciones acerca del orden del universo. Se trata, por ejemplo, de votar si debe haber un infierno, hasta dónde deba extenderse la bondad y la gracia de Dios, etc. Por lo demás, en este respecto, los predicadores de la época toman frecuentemente la cuestión apenas de otro modo que los laicos cultivados. También ellos quieren ante todo mostrar que el infierno forma un complemento necesario del orden social, que la fe en Dios es sumamente provechosa a la sociedad, que sin un juicio final es imposible arreglárselas, etc.

¿Cómo tiene que ser un Dios para dar satisfacción a las justificadas aspiraciones humanas? En esta forma aproximadamente podría formularse el problema de Dios tal como se presenta a la vista de aquellos tiempos. Que se trata del hombre de una época determinada y de una determinada clase, y no del hombre pura y simplemente, nos parece a los espectadores de hoy, que abarcamos mejor la situación de entonces, una cosa evidente. Y ya no es para admirar que el Dios de aquel tiempo responda precisamente a determinadas maneras burguesas de pensar y de sentir. Lo único que pudiera resultar sorprendente es la circunstancia de que el Dios cristiano y en sentido estricto católico fuese capaz de adaptarse de este modo a las exigencias de la época. Quizá por ello se sienta la inclinación a reconocer con frecuencia en nuestra exposición el Dios de los

filósofos más bien que el Dios de los cristianos católicos. Sin embargo, fuera absolutamente erróneo querer distinguir dentro de la burguesía francesa del siglo XVIII dos grupos rigurosamente separados el uno del otro, de los cuales el primero hubiese conservado la idea de Dios en toda su pureza, mientras que el segundo habría formado una especie de secta filosófica y rendido homenaje a un teísmo o deísmo claramente formulado. Había cambiado la experiencia de Dios, y esto es tan válido por respecto al laico cultivado que sigue considerándose un fiel cristiano, como para el que había encontrado en las teorías de los filósofos una expresión más justa de sus nuevas ideas. Frecuentemente no toma el laico cultivado ninguna posición clara en este respecto. No siente la necesidad de una formulación lógica rigurosa de su punto de vista, y puede seguir viviendo perfectamente bien dentro de la comunidad de la fe católica, sin que se esté autorizado en modo alguno para tomar su manera subjetiva de vivir la fe como una magnitud constante que quepa oponer a las ideas filosóficas en formación y continua trasformación. Es un punto esencial, porque de otra suerte fácilmente cabe desconocer el carácter y la unidad de todo este proceso, que abarca, a pesar de las varias diferencias de grado, una clase entera, la clase ascendente de la burguesía.

De esta suerte nos resulta comprensible el alcance social de los sermones que se dirigen en especial a los laicos cultivados, como los que se vuelven cada vez más frecuentes en la segunda mitad del siglo XVIII. Los predicadores no suponen aquí simplemente en modo alguno que se las hayan sólo con incrédulos. Se dirigen a los cristianos de una capa de cierta educación que promueven muy variadas objeciones y gustan de discutir sobre cuestiones del mundo y de la vida. Pero no se trata siempre, ni siquiera preferentemente, de aquellos que se han apropiado un determinado sistema filosófico, sino muy en general de laicos cultivados que suscitan toda suerte de cuestiones y plantean problemas que brotan de un espíritu universalmente difundido y son productos espontáneos de la vida y el pensamiento burgueses. Si para fundar su posición se sirve el laico cultivado de determinadas ideas filosóficas, sólo se trata frecuentemente de fórmulas ajenas y como tal variables para ciertas experiencias básicas comunes y conducentes justamente a la formación de

una nueva idea de Dios. En rudo contraste con esta idea de Dios, lo mismo si ostenta en su formulación teórica rasgos más propios de la iglesia cristiana que rasgos más puramente filosóficos, se halla la vieja idea de Dios como finalmente acabó por no existir sino entre los jansenistas.

4. La idea jansenista de Dios y los tiempos modernos

En ningún otro país encontró durante el siglo XVIII el inevitable conflicto del espíritu nuevo y el viejo una expresión tan poderosa e influyente como en Francia. Esto no se refiere simplemente a la lucha entre la iglesia y los filósofos. Esta lucha tiene ciertamente una importancia histórica decisiva. Pero en ella están las más de las veces los antagonismos ya fuertemente mitigados. Los representantes de las ideas de la iglesia, especialmente los jesuítas, hacen concesiones muy importantes, y los filósofos toman frecuentemente por su parte, de un modo más o menos sincero, una cauta posición intermedia. El hecho de que estas concesiones no impidieran la ruptura finalmente, no nos interesa aquí más. En el fondo depende mucho más de la insuperable incompatibilidad de los nuevos valores de la vida burguesa con la visión del mundo y de la vida de la iglesia, que de antagonismos teóricos susceptibles de una rigurosa formulación dogmática o filosófica.

Totalmente distinto es si enfrentamos el movimiento jansenista al proceso de la historia moderna, tanto profana como de la iglesia. El antagonismo resalta en todo su rigor. Se trata efectivamente de la vida religiosa misma, de la fe como tal. La gran lucha de los tiempos modernos llega al ápice de su dramatismo.

La antinomia del espíritu nuevo y del viejo revela toda su hondura. Una vida hace frente a otra vida, un hombre frente a otro hombre. Ya no se trata de convicciones sueltas, susceptibles de ser expuestas cada una por sí, sino de algo absolutamente esencial, último. No se quiere decir que se sostuviera duraderamente la gran lucha en este plano de profundidad. Tal caso es raro en la vida histórica. En las grandes y decisivas batallas del espíritu en la historia universal nunca se traba la pelea en torno a los problemas radicales en el sentido más profundo, simplemente por el

hecho de que a una cierta profundidad ya no son con frecuencia los adversarios capaces de entenderse. Por ello se mueven las más de las veces en un plano medio, en el que parecen a ambos adversarios igualmente comprensibles las ideas y los sentimientos objeto de la discusión, y sólo se trata de decidir qué conceptos y valores merecen finalmente la preferencia. De esta suerte se borran en cierto respecto los más hondos antagonismos, y en lugar de antinomias primitivas y radicales, aparecen contrastes fáciles de comprender y por lo mismo de expresar, que con frecuencia se prestan harto más a que se pasen por alto aquellos antagonismos que no a que se pongan a la luz justa.

Fácil será inclinarse a no ver en todo ello sino una querella de teólogos, como lo hicieron ya los ilustrados contemporáneos de Voltaire y de Rousseau. La idea jansenista de Dios ya no es para ellos discutible; o se limitan a aducirla para mostrar qué absurda es la doctrina de la iglesia, de la que se aprovechan los partidarios de los jesuítas para probar que el movimiento jansenista no había hecho sino prestar apoyo a la incredulidad.[103] Ello no impide que el burgués muestre una cierta benevolencia humana hacia los jansenistas; en el fondo han dejado de ser adversarios peligrosos para él, y su actitud de oposición le resulta más bien simpática, a él que está en lucha con la sociedad constituída. Pero en el verdadero sentido de la palabra, o en todo caso en la medida en que se trata de la doctrina misma de la fe, sólo puede seguir discutiendo el burgués con los teólogos "nuevos", cuyos modos de ver se habían transformado con arreglo a las exigencias de los tiempos y, por lo menos, le resultan comprensibles.[104]

Ello explica también en parte por qué se atribuye en general tan poca importancia al movimiento jansenista en la historia del espíritu en Francia durante el siglo XVIII. Las más de las veces se piensa que en el siglo XVIII sólo se trata ya de rezagados, de epígonos que se limitan a repetir las viejas fórmulas. Pero en modo alguno es éste el caso. Si el importante papel que desempeñó el jansenismo en la historia literaria y en la historia de la filosofía llega a su término con el siglo XVII, puede por otra parte afirmarse que únicamente a partir de aquí sale por completo a la luz del día su capital importancia en la vida histórica, que únicamente en el siglo XVIII

se convierte en un gran partido de oposición, en el partido de aquellos que, sobre la base de una visión del mundo sólidamente estructurada y cerrada en sí, se oponen radicalmente a la revalorización de todos los valores que tiene lugar entonces, y dan expresión clara y resuelta y sin limitación alguna al antagonismo contra el mundo nuevo.

En esto consiste la grandeza histórica del jansenismo. Si se quiere dar un nombre que signifique en general y en particular el radical antagonismo a la dirección tomada por el espíritu en Francia durante el siglo XVIII, sólo puede ser el de Agustín.[105] No Ignacio de Loyola, no el jesuíta, sino el jansenista es el verdadero enemigo, si se quiere apresar hasta sus últimas profundidades el antagonismo entre la vieja y la nueva visión del mundo y de la vida. Ello no obsta para que el burgués vea en ocasiones su verdadero adversario en el jesuíta y no en el jansenista: en lo anterior hemos indicado ya algunas razones de este hecho. En último término, no se trata en la vida histórica de un claro y consecuente desarrollo de principios antagónicos, sino de la lucha de poderes en cuya acción se manifiestan los antagonismos bajo formas con frecuencia más o menos disimuladas y mitigadas.

Uno de estos poderes era en el siglo XVIII la iglesia. Ahora bien, la iglesia había rechazado la doctrina jansenista, estigmatizando a los jansenistas como adversarios suyos. Ellos por su parte nunca admitieron tal cosa, sino que se consideraban como los últimos defensores de la verdadera iglesia. Sin embargo, estaban indiscutiblemente en oposición a las opiniones que defendían la mayoría de los dignatarios de la iglesia influyentes a la sazón. El resultado no pudo menos de ser una constelación notable y contradictoria. Los jansenistas, los más creyentes de los creyentes, y los incrédulos, o aquellos cuya fe estaba a punto de extinguirse, parecían hallarse de igual modo en oposición a la iglesia y ser así realmente solidarios unos de otros. Más extraña aún se tornó esta relación cuando se trató de expulsar de Francia a los jesuítas. Pudo entonces parecer efectivamente como si los jansenistas y la burguesía defendiesen en realidad idénticos intereses.

El hecho de que los jansenistas y la mayoría de los laicos cultivados se encontrasen juntamente en la oposición podía hacer pasar

por alto hasta cierto punto los hondos antagonismos existentes entre unos y otros. Mas ulteriormente experimentó la imagen histórica de la época todavía otro cambio en una nueva dirección. Comparado con la importancia decisiva de la actitud oposicionista de la burguesía y del triunfo que ésta alcanzó finalmente sobre sus adversarios, no podía menos de ir disminuyendo la importancia del papel desempeñado por el jansenismo especialmente en el siglo XVIII, hasta que por último el jansenismo desaparece prácticamente de la imagen que del conjunto de la evolución del espíritu en el siglo XVIII se forman los tiempos siguientes. Sólo quedan en lo esencial como adversarios los representantes de la visión del mundo de la iglesia, pero éstos habían llevado a cabo ya por su parte en puntos esenciales, bajo la influencia de los jesuítas principalmente, un cambio de posición y de valores, en el sentido de una adaptación a las exigencias de la nueva situación del espíritu. Los jansenistas, que luchan tanto contra los filósofos como contra los jesuítas, sólo ven realmente en la lucha de ambos adversarios una gran comedia. Para ellos no es demasiado grande la diferencia entre un jesuíta y un filósofo. Ambos sólo son en rigor a sus ojos distintas variedades del nuevo hombre. Si por una parte hay una nueva capa de la cultura puramente profana por todo su espíritu y en el fondo irreligiosa, también hay, por otra parte, una nueva iglesia, una nueva religión, cuyo espíritu representa algo totalmente distinto de la antigua fe.[106]

Desde el punto de vista jansenista se presenta la evolución del espíritu en Francia durante el siglo XVIII en forma muy distinta de aquella en que se la toma habitualmente. Una nueva religión lucha contra una nueva filosofía, y con arreglo a la interpretación jansenista sería incluso en lo esencial la nueva religión quien habría causado, o en todo caso hecho posible, la aparición de la nueva filosofía. La nueva religión habría asegurado al hombre una posición independiente junto a Dios, y los filósofos se habrían limitado a tomar más radicalmente aún este principio de la independencia del hombre, hasta acabar asentando a éste sobre sí mismo. Por eso les importa poco que el Dios de los jesuítas siga siendo "católico", que se acentúe del modo más expreso la relación entre la idea de Dios y la de la iglesia, que el culto practicado en las formas tradi-

cionales siga desempeñando un papel extremadamente importante ahora como antes, incluso que el "nuevo Dios" ostente innegablemente los rasgos del antiguo, de suerte que muchos no perciban ninguna diferencia esencial en este respecto y les parezca reducirse todo a una disputa sobre determinadas cuestiones dogmáticas particulares y en el fondo inesenciales. Nada de esto es para los jansenistas lo decisivo. Lo decisivo sigue siendo para ellos la relación del hombre con Dios, y esta relación ha cambiado de raíz.

La posición jansenista es de extrema importancia para matizar la índole moderna del espíritu en Francia, porque nos hace comprender mejor la unidad esencial del nuevo tipo de hombre en formación, del burgués moderno. La época de que se habla aquí es designada habitualmente, en todo caso a partir de un cierto momento, como la de la Ilustración. Ahora bien, ilustración y cultura resultan conceptos crecientemente equivalentes en la Francia del siglo XVIII. El laico cultivado, el burgués, es ilustrado. Si no lo es tal o cual que pertenece por su posición social a la clase burguesa, o si incluso sigue habiendo un gran número de rezagados en ideas que ya no responden a las nuevas normas de pensar y valorar, es justamente que todavía no han alcanzado el *status* espiritual y moral de su clase; es que todavía no son en sentido propio *burgueses;* es que son todavía pueblo. Pues el burgués, vimos, forma y consolida su conciencia de clase borrando ciertas ideas que le son comunes con el pueblo. La representación que se forma de sí mismo adquiere de este modo, en medida siempre creciente, su sentido diferencial. El pueblo no le opone en ello ninguna resistencia, ni puede oponérsela; la lucha es en este respecto una lucha que el burgués ha de sostener consigo mismo. El burgués tiene que superar en sí mismo lo que aún no es burgués, lo que aún es "cosa del pueblo".

Cabe por ello que los jansenistas parezcan estar en rigor mucho más cerca del pueblo que de la burguesía cultivada. Pueden ser varones muy doctos y, sin embargo, subsistir la diferencia, si se da a la cultura precisamente el sentido específico definido por esta época de la Ilustración. Mas entre la fe de los jansenistas y la del pueblo existe una diferencia absolutamente esencial. Mientras que el pueblo continúa viviendo aún durante largo tiempo en un mun-

do que resulta religioso de raíz, en el mundo del sencillo creyente, en el mundo del milagro, ya no es esto exacto por lo que se refiere a los jansenistas. Estos no son hombres sencillamente creyentes en este sentido. También para ellos, como para todos aquellos que justamente no son pueblo, se han desprendido las doctrinas de la totalidad de una vida directamente religiosa, como algo independiente y en cuanto tal discutible. Al igual de aquellos que se formaron con el tiempo en la nueva visión del mundo y de la vida, tampoco ellos son capaces de vivir en la espontaneidad de un mundo de la fe dotado de unidad y que lo abarque todo, también su pensar y sentir resulta determinado por esta disolución de un mundo único antaño, por la disociación de la imagen y la idea, del sentido simbólico y la expresión sistemática, de la originaria unidad de la vida y la doctrina desarrollada con lógica consecuencia. Pero su importancia histórica reside justamente en que, a partir de entonces, rehicieron una vez más, en todo su rigor y consecuencia, el pensamiento católico agustiniano. Justo porque elevan una vez más determinados motivos fundamentales a un grado de conciencia absolutamente peculiar, cobra la totalidad de su doctrina esa singular forma de ruda antítesis que la coloca en oposición a todo lo que puede pasar por básico de la nueva visión del mundo y de la vida.

Por la estructura de su espíritu, así cabe expresarlo, son también los jansenistas hombres modernos. Tampoco a ellos les es dado retornar a la simplicidad de la fe. No pudieron abolir simplemente el antagonismo entre un mundo profano existente en sí mismo y el mundo religioso. Más bien hubieron de llevar este antagonismo hasta sus últimas consecuencias, dando una vez más expresión a las ideas religiosas fundamentales en su forma más radical. No pudieron despertar a una nueva vida la imagen católica del mundo en aquella su unidad viviente en que abraza al hombre entero en la variedad de las manifestaciones de su vida, pero sí la experiencia radical del catolicismo en su pureza original. Hacen frente, pues, a un mundo que se apartaba de la fe, y nada expresa la antítesis del hombre moderno con más vigor que el tipo jansenista del hombre. Mejor y con más penetración que todos los teólogos que intentaron adaptar en alguna forma sus ideas a las exigencias de la

vida moderna, señalaron los jansenistas el punto en que se separan los espíritus.[107] Por eso parece totalmente erróneo tomar en consideración sólo a aquellos que se encuentran al comienzo del proceso de la historia moderna. Justamente la circunstancia de haber sostenido la lucha a lo largo de todo el siglo XVIII contra la moderna visión del mundo cada vez más robusta, nos permite en todo momento iluminar desde el punto de vista opuesto la índole especial de dicho proceso y precisar desde el mismo punto de vista la relación del nuevo hombre con el Dios de sus padres.

5. El hombre moderno y su relación con Dios

Así se consuma tras largas luchas el destino del antiguo Dios. El Dios de los jansenistas cae desde entonces en olvido. Los más ya no saben nada de él, o lo que de él saben les resulta incomprensible. Apenas les es ya posible experimentar por sí mismos lo que en otro tiempo habían sentido los hombres por este Dios. Raras veces terminó la historia con una manera de sentir y de pensar tan radicalmente como en ésta. Así era ya en general por lo que se refiere a los contemporáneos de un Voltaire y de un Rousseau. En el fondo les parecía la idea de Dios de los jansenistas algo tan absurdo e inverosímil, que ni siquiera concebían cómo era posible discutir aún sobre ella.

Sin embargo, como ya hemos expuesto, fuera falso pretender limitar esencialmente al siglo XVII el fenómeno histórico del jansenismo. El movimiento jansenista se prolonga hasta en medio de la Revolución francesa, sin que cedan ni el celo de la fe, ni el entusiasmo por la "causa de Dios", ni el apasionamiento de la actitud polémica. Nos las habremos con un grande y poderoso movimiento que quizá en unidad, rotundidad y decisión, no tiene igual en la Francia del siglo XVIII.[108] En las *Nouvelles Ecclésiastiques,* el órgano de los jansenistas, vive el mismo espíritu desde el primer número hasta el último.[109] Se persiguen los mismos fines; todo lo que acontece en la vida espiritual de aquel tiempo es valorado desde puntos de vista inmutables, que permanecen siempre iguales a sí mismos. Y no son grandes personalidades aisladas las que desempeñan el papel decisivo, sino que se trata de un

movimiento colectivo en que parece esfumarse totalmente el individuo aislado, y en este carácter anónimo radica precisamente uno de los factores que aclaran el poder del movimiento. Sin embargo, tampoco se trata de una organización públicamente reconocida, de una iglesia o de una orden religiosa, sino mucho mejor de una colectividad que cabe llamar ya en sentido propio un partido. Esta palabra me parece mucho más apropiada para expresar el carácter del movimiento jansenista que el término secta, del que se guardaron siempre los propios jansenistas. Estos se sienten como el partido de la antigua iglesia; son una especie de oposición conservadora en el terreno religioso.[110]

Por eso tampoco es aquí lo esencial, en absoluto, enumerar en detalle los puntos controvertidos en el dominio de los dogmas y de la moral. Lo importante es el conjunto. El viejo mundo entero contra el mundo nuevo entero: así lo entienden los jansenistas. Esta es su fundamental posición. Al mundo nuevo pertenecen para ellos todos los demás: los jesuítas, los más de los dignatarios de la iglesia, la mayoría de las personas cultivadas a partir de un cierto momento, los filósofos. Todos ellos niegan a Dios. Esta idea no está fundada simplemente en el hecho de que los demás hayan desarrollado determinadas maneras dogmáticas y filosóficas de pensar que ya no puedan armonizarse con las anteriores. Lo que los jansenistas reprochan ante todo y sin cesar a sus adversarios, es que menoscaban la fe en Dios, que su idea de Dios se debilita y debilita, que en el fondo ya no creen en Dios. Lo mismo si se trata de los "teólogos nuevos", que de los filósofos o del burgués simplemente indiferente de la edad moderna, a todos ellos es común, como señalan los jansenistas, el haber perdido la vida religiosa su significación central para el hombre. Ni al Dios de los jesuítas, ni al de los filósofos, se puede amar de *todo* corazón. Es un Dios que ya no reina El solo el alma humana. Es un Dios que comparte su realeza con otros valores. Es un Dios que las más de las veces sólo sigue llevando una existencia periférica. El Dios de los jansenistas es terrible, les objetan los adversarios; pero justo la circunstancia de estar anclada su experiencia de Dios en el último y trágico fondo de la vida misma, le da su hondura y poder. Los jansenistas quieren tomar la religión *seriamente* en el sentido más profundo, con-

servarle a la vida de la fe todo su peso e importancia.[111] En los demás, tiene que parecerles, se evapora la vida de la fe: los demás se facilitan las cosas: rompen el lazo de religión y vida; dejan a Dios puertas afuera.

"No, no, oh Dios mío, Tú no quieres corazones divididos. Tú no quieres que pongamos nuestra confianza en parte en Ti, en parte en nosotros mismos. Tú, Tú solo, lo obras todo en nosotros", se dice en un libro jansenista de edificación del año 1784. Los fieles del antiguo Dios no quieren saber nada de la libertad que se arroga el hombre frente a Dios. "¿Cuánto tiempo aún, oh Dios, me tiranizará mi propia voluntad? ¿Cuánto tiempo aún el yugo de mi propio espíritu? ¡Oh, ven, ven y líbrame sometiéndome a Ti." El antiguo Dios no sufre rival. Es celoso. A diferencia del nuevo Dios, que deja hacer a los hombres y no pide demasiado de ellos, exige una libertad incondicional. "Tan pronto como ha penetrado el amor de Dios en el corazón del hombre, para dominarlo por entero, ha de salir de él cualquier otro amor: Dios no quiere compartir su imperio con nadie; todo está lleno de su presencia, de todo toma posesión; todo viene a ser suyo; y lo que llena de espanto a los hijos de Dios es no ser su corazón bastante amplio para encerrar un amor tan sin límites."[112] Por eso imploran de Dios que mate en ellos todo apetito, a fin de poder vivir exclusivamente en El. *Enivrez-moi de plus en plus du vin de votre amour. Brûlez-moi tout entier du feu de votre charité. Embrassez si fort ce feu divin, que tout autre feu soit éteint; afin que je sois consommé en vous à jamais. Amen! Amen! Amen!*[113]

Suena esto como una plegaria al Dios a quien habían rogado en otro tiempo Pascal y Arnauld. Hasta en los años mismos de la Revolución francesa siguió encontrando el antiguo Dios partidarios que no querían saber nada del nuevo. Para éstos resulta el nuevo señor del mundo que se han elegido los hombres simplemente un ídolo. Pues un Dios "que ya no tiene nada de misterioso ni de milagroso"; ya no tiene para ellos nada de divino. Ante un Dios semejante ya no se estremecen los hombres. Es su espíritu; es el espíritu que conciben. Por eso tampoco escatiman los hombres palabras cuando se trata de expresar su aprobación y su gratitud a este nuevo Dios. Todo lo que él hace es razonable y bueno, repiten

sin cesar, y no se cansan de encomiar su sabiduría. Ahora bien, cuanto más accesible se muestra Dios a la inteligencia humana, tanto más parece también humanizarse, tanto menos es Dios, objetan los jansenistas. ¡Cómo va a poder un cristiano amar aún a este Dios, amar verdaderamente, con toda su alma y con todo su corazón, a un Dios que dispensa su gracia a todos y sólo está constantemente atento a mostrarse afable y solícito con sus hijos, a fin de que puedan amarle todos los hombres sin hacer sacrificios demasiado grandes, ni tener que renunciarse a sí mismos! Los jansenistas no pueden amar a un Dios que se hace amar con demasiada facilidad. Falta a este Dios la lejanía; es un Dios de este mundo, un Dios terreno, ya no un Dios del más allá, no un Dios al que tenga que elevarse el alma empezando por anonadarse a sí misma. Es un Dios que consiente en ser amado con un amor terrenal, que está dispuesto a aceptar al hombre tal como es, y que no espera nada más de él sino que siga siendo hombre y como hombre ame a Dios. El amor del jansenista es para el antiguo Dios, para el Dios que no pueden comprender los hombres y que tiene que permanecer incomprensible siempre, porque su naturaleza no puede entrar en las formas de la razón humana, pues cesaría de ser Dios. Los jansenistas aman a su Dios con temor y espanto, y alaban su infinita, incomprensible bondad, siempre dispuestos a hacerle el sacrificio de su humanidad, a fin de que El los eleve hasta su altura.

Pero precisamente en este Dios, en el "Dios infinitamente incomprensible" [114] de un Pascal, ya no son capaces de creer los hombres, y los que debían enseñarles este Dios callan cuidadosamente las más de las veces todo lo que la fe alberga de duro en su seno y lo que en las doctrinas religiosas repugna al corazón humano, o sólo se atreven a indicar tímidamente cosas semejantes, para no espantar a los fieles. "Nuestros padres —se leía ya en un escrito polémico del año 1719— no daban tantos rodeos para rendir honor a la verdad. Hoy en día, es cierto, ya no se osaría decir todo esto tan francamente. Lo que nos falta es precisamente este intrépido celo de la fe. Habiéndonos vuelto medrosos y cautos, hacemos todas las salvedades posibles para no pasar demasiado por discípulos de la verdad".[115] "Se teme confesar la verdad; se le quita a la fe su fuerza; más aún: apenas se entiende todavía el lenguaje de los

Apóstoles y de los Padres de la Iglesia." "Las verdades cristianas —se dice en un pasaje de la obra de Quesnel citado en la Bula *Unigenitus*— se han convertido para la mayoría de los cristianos en una lengua extranjera y el modo y manera en que se las predica es un lenguaje desconocido; tan totalmente diverso es de la simplicidad de los Apóstoles y tan poco adecuado a la inteligencia de los sencillos creyentes". *Et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Eglise et de la colère de Dieu sur ses enfants.*[116] La iglesia se ha vuelto vieja; ha perdido su primitiva fuerza invencible. Ya no se osa confesar las doctrinas cristianas en su primitiva pureza, lamentan los jansenistas, mientras que, a la inversa, los filósofos contemporáneos tributan su aprobación justamente a aquellos que extirpan de la ciencia de Dios todo lo que evoca la apariencia de la dureza.

Se trata, pues, de la vida religiosa misma. ¿Puede una religión que sea accesible en todo a la inteligencia seguir llamándose religión? ¿Podemos seguir reconociendo la palabra de Dios en una religión que no revela nada más que lo que resulta expresable en imágenes y conceptos humanos? "¿Cómo es posible que hombres que presumen de espíritu ilustrado no hayan visto que humanizando cada vez más la religión, no le han dejado ya nada de divino?" *Pour vouloir nous conduire à Dieu, par une voie qui ne choque pas la sagesse humanine, on s'ote à soi-même toute créance,*[117] así se expresa un escritor jansenista. Lo que constituye el carácter específico de la vida cristiana pasa cada vez más a último término. Ya no se quiere saber nada de todas "las verdades que son tan ciertas como impenetrables y que tienen por misión enseñar a los fieles que no se puede ser un buen cristiano sin mucho respeto y sumisión, sin plegaria y humildad, sin confianza y entrega a la infinita bondad de Dios".[118]

Un Dios sin misterio ya no sería un Dios. No hay religión sin misterio. ¿Habrá un cristiano capaz de negarlo, cualesquiera que sean sus opiniones restantes? "Los católicos romanos y los protestantes —había escrito Bayle— pelean unos con otros por innúmeros artículos de la fe; pero están de acuerdo en un punto, a saber, los misterios del Evangelio exceden de la razón." "Así, sería erróneo —prosigue— querer considerar el misterio de la gracia como

algo susceptible de ser puesto en consonancia con nuestra flaca razón.[119] Tenemos que amar a Dios sin pretender entenderle. Pero con esto no está aún suficientemente caracterizada la experiencia cristiana de Dios, según la entiende el jansenista en oposición a las múltiples tendencias de la nueva visión del mundo y de la vida. Amamos a Dios sin entenderle, puede significar por un lado: amamos a Dios, *aunque* no le entendemos; y puede significar por otro: *porque* no le entendemos. Con decir simplemente que en la naturaleza divina hay muchas cosas que exceden de la razón humana, que hay misterios y que la esencia del misterio está en ser incomprensible, todavía no se ha precisado, en modo alguno, la función que corresponda al misterio en el conjunto de la vida religiosa, la forma en que el misterio mismo venga a ser objeto de experiencia. Sólo se ha definido negativamente la esencia del misterio y todavía no se ha dicho nada sobre el modo en que puede llegar a ser un contenido positivo de la conciencia religiosa. Sólo sabemos que el cristiano ama a un Dios en el que hay muchas cosas ininteligibles para él. Pero si lo que ama propiamente el cristiano es el Dios conocido o el desconocido, es lo accesible en la idea de Dios al pensar y sentir humanos o lo otro, a saber, justo aquello que se presenta en la idea como algo inaccesible, jamás visible sobre la tierra, son puntos sobre los que todavía no sabemos nada.

Ahora bien, según que sea lo uno o lo otro, el caso cambia de raíz la relación del hombre con los objetos religiosos. En un caso se atendrá el creyente a lo que en la idea de Dios es accesible a la comprensión y la emoción humanas. El creyente sólo es capaz de amar lo que entiende. Lo que no entiende lo acepta sin que se le convierta en sentido propio en objeto de experiencia religiosa. Puede considerarlo con veneración: pero no llegará a ser objeto de su amor. Como consecuencia, tampoco se preocupa mayormente de ello las más de las veces, sino que se atiene a lo que puede acercar la idea de Dios al pensamiento humano y a lo que parece razonable y bueno con arreglo a las normas humanas. Sin que llegue a afirmar que la naturaleza divina le sea totalmente inteligible, viene a hacer valer solamente aquello de la idea de Dios que justamente es "humano". Cualquiera que sea en lo demás su actitud relativamente a los misterios religiosos, su tendencia apunta consciente

o inconscientemente a "secularizar" la idea de Dios. Entre su idea de Dios dependiente aún de la tradición cristiana y los conceptos puramente profanos acerca de Dios, hay transiciones sin número que nos hacen comprensible la génesis del nuevo espíritu burgués y su actitud relativamente a la visión católica del mundo y de la vida.

De todo punto distinta es la conducta del creyente cuando todos sus anhelos se dirigen al Dios desconocido, al Dios eternamente incomprensible. Para el jansenista significa el misterio algo positivo: es el motivo fundamental de su vida religiosa. Justo aquello que parece más inapresable, más inconcebible en Dios, es lo que le atrae y se convierte en objeto de su amor. El jansenista se sabe más cerca de Dios cuando es capaz de amar lo que amar no podría por razones humanas. El misterio divino es lo que ama, y misterio significa para él no sólo aquello que no se deja encerrar en conceptos humanos, sino, ante todo, aquello que en la idea de Dios tal como la enseña la fe repugna a todo sentimiento humano, y en que queda reducido a la nada todo humano amor. "Desvergonzados blasfemos —dicen los adversarios de los jansenistas—, queréis que odie a Dios, persuadiéndome que me odia."[120] Nosotros amamos lo que el hombre tiene que odiar y lo que humanamente no cabe amar. Nuestro amor mismo es un misterio; procede de Dios. Nuestro amor pugna con todos los amores terrenales. ¿Cómo podríamos de otro modo entregarnos en amor al amar infinito que es Dios?, responden los jansenistas.

Se trata de antagonismos últimos que están fundados en la experiencia misma de la vida y no toleran en absoluto ser reducidos simplemente a argumentos. Dios es bueno, afirman tanto los jansenistas como sus adversarios; pero unos y otros no piensan con tal expresión lo mismo. El Dios de los jansenistas sólo es bueno para los que le aman. Sólo en la experiencia misma del amor se experimenta su bondad. El jansenista *cree* en la bondad de Dios; sin que para él quepa representar la bondad divina siguiendo las normas humanas, más aún, aunque siguiendo la estimativa humana resultaría patente lo contrario, como hacen resaltar una y otra vez los jesuítas y los filósofos cuando dirigen sus ataques contra el Dios de los jansenistas. El jansenista *cree* en la bondad de Dios porque

ama a Dios y no a la inversa. Por esta causa se le presenta también la infinita bondad de Dios como algo infinitamente lejano, como algo que nunca puede estar presente y sólo cabe vivir en una nostalgia infinita. Entre el fiel cristiano y su Dios está la muerte, la pena del pecado. En la experiencia religiosa de los jansenistas luchan entre sí el amor y la muerte. Ninguno de los dos motivos puede vencer al otro; ambos motivos tienen que resonar juntos constantemente. Cada uno de ellos exige el otro, el amor la muerte y la muerte el amor, y ambos forman un indisoluble complejo en el que el uno combate contra el otro. De esta experiencia de la grande y jamás superable desarmonía, de la unidad de los contrarios, que, sin embargo, no pueden dejar de subsistir como tales, brota en el alma del jansenista aquella nostalgia del Infinito que llega a ser el motivo dominante de toda su vida y ya no deja surgir en su corazón ningún amor terreno.

Sólo partiendo de este íntimo dramatismo resulta comprensible la vida religiosa del jansenismo. Esta vida le remonta a través de todos los horrores de la muerte hasta el amor infinito. Pero jamás puede el motivo del amor desprenderse del abrazo del dolor terreno. Falso resultaría si aquí abajo pudiera resonar jamás puramente; sería olvidar el pecado y el destino humano. Amor es esperanza y no satisfacción; amor es fe y no visión; amor es lucha y no paz. La bondad de Dios se queda en misterio, el mayor de todos los misterios. Creemos que Dios es bueno; no lo sabemos; lo creemos a la vista de la muerte y a pesar de la muerte. En esta unión de motivos pugnantes radica la fuerza de la experiencia jansenista de la vida. Esta experiencia da a los antagonismos de la vida humana una suprema expresión dramática. Todo se mueve entre contrarios; lo uno combate con lo otro: el horror de la muerte y el amor a Dios. Esperanza y vacilación, temor y confianza, desesperación y humilde entrega hacen aparecer a Dios ya cerca, ya lejos, y ningún motivo puede desalojar enteramente al otro. Inseparablemente están uno con otro unidos. El resultado es un último Inasequible, cuyo eco viene sólo de la lejanía, algo Divino supraterreno, un misterio último, que el hombre vive unas veces como lo más hondo y propio de él y que le parece otras haberse

retirado a una lejanía infinita, y sólo puede llegar a ser propiedad suya por un milagro de la gracia.[121]

Todo esto tenía que hacerles a los hombres de la Ilustración un efecto muy raro y absurdo. La muerte había dejado de ser para ellos un misterio. Falta en adelante el fondo trágico de la vida, únicamente partiendo del cual es posible comprender la verdadera significación del gran anhelo de amor que caracteriza a los jansenistas. El burgués es consciente de vivir en un universo bien ordenado y encomia la bondad y justicia del Creador. Dios es bueno y nosotros somos sus hijos queridos: éste es el motivo fundamental de su idea de Dios. ¿Por qué entonces sentir miedo y temblar ante la eternidad? El burgués ya no comprende en absoluto cómo se pudo pensar nunca de otra manera acerca de Dios y del hombre. Hasta aquí se ha ignorado a Dios, opina. A él le toca ahora hacer justicia a la Divinidad y extirpar del conjunto de la vida religiosa todo lo que tenía que parecerle al hombre contradictorio e intimidante. Mas cuando todo parecía estar dispuesto de la mejor manera en este respecto y nada separaba ya al hombre de Dios, sucedió que los hombres iban creyendo cada vez menos en este Dios que se había mostrado en toda forma tan favorable a ellos. Cuanto más encomiaban la bondad de Dios, tanto menos inclinados estaban a amarle con toda su alma y todo su corazón, ni siquiera a consultarle respecto a la forma de su vida y al orden de sus propios asuntos.

Para los jansenistas es inconcebible este nuevo tipo de hombre. ¿No será en el fondo simplemente el "hombre antiguo", contra el que habían luchado desde siempre, el hombre tal como es cuando sigue su propia naturaleza? "Como los hombres son pelagianos por naturaleza —había escrito Arnauld—, fácilmente les repele una doctrina que los humilla y les despoja de toda confianza en su libre albedrío, para ponerlos plena y absolutamente en dependencia de Dios, por tal modo que sólo en la misericordia de Éste funden la esperanza en una buena vida y en su salvación que deben abrigar."[122] Los hombres serían, pues, pelagianos por naturaleza. El pelagianismo es un error que al hombre le "resulta tan natural, que se puede decir que lo lleva en su propio corazón",[123] se dice en las *Héxaples*. "Pues la tendencia a la independencia —escribe Ni-

cole—, que indujo a pecar al primer hombre, echó tan ondas raíces en los corazones de sus hijos, que nada les parece más insoportable que depender de otro." *Ainsi chacun désire naturellement avoir son propre salut entre ses mains, et comme il désire de l'y avoir, il se persuade facilement qu'il l'y a.*[114] A este hombre se trataba de vencer o de luchar contra todo lo que en el hombre es humano. Ahora bien, nada más lejos de los contemporáneos de Voltaire y de Rousseau que el pretender negar su humanidad. Querían ellos amar a Dios en cuanto hombres y esperaban que Dios amase en ellos al *hombre,* la criatura de sus manos.

El nuevo hombre no quiere renunciar a sí mismo; ya no busca en la fe la elevación a un mundo suprasensible que le haga reconocer su propia nulidad. Ya no lucha contra sus sentimientos naturales, a fin de desligarse de todo lo terreno. No quiere llegar a ser distinto del que es, sino que persevera en su ser y cree ser con ello acepto a Dios. Trata de acercarse a Dios y de mitigar "con ideas enteramente humanas" de la bondad y la justicia lo que las resoluciones de Dios encierran de terrible e impenetrable en su seno. A los jansenistas les parece este hombre pusilánime y desnudo de toda grandeza, un cobarde que retrocede ante la gran lucha que sostiene el cristiano consigo mismo para hacerse acepto a Dios, un poltrón que se contenta con ser hombre y que no quisiera sacrificar su humanidad para entregarse a Dios, sino que busca su salvación por los caminos más llanos. Es un hombre al que faltan la fe y la fuerza. Pero el Dios de los jansenistas sólo ama a los luchadores. *Que c'est un spectacle agréable aux yeus de Dieu, qu'un ministre qui lutte courageusement contre le monde et contre ses maximes!,*[115] se lee en Quesnel. Fe significa para los jansenistas lucha, lucha contra sí mismo. Lo que al hombre parece más duro en el cristianismo, lo que más repugna a la razón y al corazón humanos, esto es justamente lo que le atrae, porque en ello pueden acreditarse su energía y su humildad.

Mas fué el trágico sino de los jansenistas haber contribuído, justamente ellos, que querían combatir por Dios, a destruir la fe en Dios. "Un Dios duro y cruel —escribe un abate de la época de la Ilustración— les parecía a los impíos algo tan contradictorio en sí mismo, que acabaron por abjurar de la fe en Dios. La increduli-

dad ha salido del abuso que se hizo de la teología."[126] El laico cultivado acabó por no ver en todas aquellas discusiones nada más que altercados sin objeto, incapaces de conducir jamás a nada exacto, y por eso le pareció lo mejor no preocuparse más de ellas y atenerse simplemente a la sana razón humana. Dios ya no es para él un problema o en todo caso un problema de fe. Esto no significa en modo alguno que el nuevo hombre niegue necesariamente la existencia de Dios. Dios puede seguir existiendo como hipótesis metafísica, como *Grand Géomètre,* como creador del mundo, como bienhechor del hombre, como postulado moral y otras cosas por el estilo. También afectivamente puede ser vivido aún por adoradores de la naturaleza, por escrutadores del alma, etc. Se conserva el nombre de Dios. Es más, a veces pudiera parecer que la idea de Dios sólo ha cambiado poco, puesto que Dios sigue conservando el dominio del mundo, lo que no niega en general el hombre ilustrado. En esta opinión pudieran corroborarle a uno más de una obra de los apologistas de la segunda mitad del siglo XVIII, en que se trata de demostrar que el "Dios natural" no es tan distinto, ni con mucho, del cristiano y que ambas ideas son perfectamente compatibles. Pero lo que ha cambiado radicalmente es la relación del hombre con Dios y con ello justo el específico contenido cristiano de la vida religiosa. Dios y el hombre son extraños el uno para el otro. Se hallan frente a frente como dos seres independientes. Cada uno de ellos puede ser pensado sin el otro. Aun en el caso de que el laico cultivado todavía discuta con el filósofo o con el ministro de la iglesia sobre la existencia de Dios, y se haga ideas acerca de la verdadera naturaleza de la Divinidad, estas discusiones e ideas no le afectan en el fondo a él mismo. Por eso no pueden conducir tampoco a ninguna decisión; cualquiera que sea su salida, no cambian nada en las bases esenciales de su vida, fundada cada vez más sólidamente sobre sí misma. El burgués de finales del siglo XVIII sólo habla en rigor de Dios a secas y ya no de un Dios que fuese el suyo. Puede pensar en un Dios agregado a su vida, puede dejar de hacer tal, o en general de hacerse ideas sobre el asunto, sin que por nada de esto cambie cosa esencial en el contenido propio y consolidado a fondo de la vida burguesa.

Ahora bien, si nos preguntamos cuál había sido el factor que

había forjado el inseparable vínculo entre la experiencia de Dios y la experiencia humana, no había sido en el fondo ninguna otra cosa que la idea del pecado. Dios es gracia, el hombre es pecado. Todo lo demás que se pueda decir sobre Dios y sobre el hombre tiene una mera importancia periférica comparado con este motivo fundamental, resuena meramente para hacer resaltar este motivo en toda su plenitud y fuerza. Mas sucede que esta idea del pecado va debilitándose cada vez más en la edad moderna. Aun allí donde se sigue conservando, va el pecado perdiendo crecientemente el específico carácter religioso, para acercarse a ideas morales profanas. También aquí favorecieron el desarrollo de nuevas ideas en muchos respectos ciertas doctrinas jesuíticas, como se mostrará aún. Pero lo esencial es una vez más la formación de un nuevo tipo de hombre, del burgués ilustrado, cuya vida recibe su forma y orden de principios bien meditados y comprobados. El burgués encuentra su justificación en sí mismo, el cumplimiento de sus deberes, en el éxito que le es otorgado aquí abajo, en el trabajo que lleva a cabo para sus hijos, etc. La experiencia del pecado se reduce a nada en esta vida que ya no necesita de perdón ni de gracia y que se afirma en su propio valor.

IV. LA CONCEPCION CRISTIANA DE LA VIDA Y LA BURGUESA

El trabajo

Compensación y expiación

Lo que los predicadores hacen resaltar ante todo en el burgués, para loarlo, es que su vida se ajusta por naturaleza como ninguna otra a los imperativos del orden y de la regularidad. La forma burguesa de la vida como tal les parece valiosa; reconocen en ella algo del espíritu que anima a la iglesia misma. El burgués es, en cierto respecto, un monje, un asceta. En la práctica de su vida se somete a ciertas disposiciones y leyes, que pueden recordar las reglas de las órdenes religiosas. Los jesuítas en especial conceden gran valor a esto. Están en posesión de una técnica de la vida, y ven en el burgués un discípulo que parece especialmente idóneo para aplicar los principios de esta técnica en la vida profana. A su vez, el burgués, que quiere llegar a algo con su trabajo, sabrá apreciar muy bien la utilidad de una técnica semejante, cualquiera que sea la forma en que se le exponga. Una vida ordenada significa para él una vida de trabajo, una vida como se debe, y también aquí se sabe de acuerdo con los representantes de la iglesia, que no se cansan de hacer resaltar el valor del trabajo para el cristiano.

Dios quiere que los hombres trabajen mientras estén sobre la Tierra, enseñan los predicadores. El burgués puede ver muy bien en esta doctrina una confirmación de sus propias concepciones en materia de valor, y sentirse corroborado en su conciencia de sí como hombre laborioso y honrado. El burgués propende a reprochar a la iglesia el no tomar en sus doctrinas y preceptos bastante en cuenta los intereses temporales, la eliminación de todo progreso económico y la forzosa decadencia final de todo aquí abajo, si se pretendiera seguir fielmente su doctrina. Frente a esto puede la iglesia apelar

al alto valor que concede al trabajo. *La religión, en faisant du travail un devoir sacré, et de l'oisiveté un crime, est l'âme et l'aliment d'une industrie utile,*[150] dice un predicador del siglo XVIII.

Efectivamente, en los sermones parece encontrar su expresión un valor que podría formar la base de una visión de la vida común a la iglesia y a la burguesía. Otros valores de la concepción del mundo y de la vida de la iglesia pasarían, en cambio, a segundo término cuando se tratase de hablar a la conciencia del burgués en especial. Un trueque semejante de términos no significaría en sí ningún cambio fundamental para la iglesia, pues ésta no se halla, en la elección de los motivos básicos que presenta a su fiel, ligada a un determinado esquema fijo para siempre en materia de valor, sino que puede en este respecto adaptarse perfectamente a las necesidades de las distintas épocas y clases, como fué efectivamente el caso en la más amplia medida durante los siglos XVII y XVIII. Al burgués se acomoda mejor que todos los demás motivos de las doctrinas sociales de la iglesia el precepto del trabajo. El burgués no tiene ocasión de llevar a cabo grandes acciones públicas. No es uno de los grandes de este mundo, a quienes hay que recordar la caducidad de todo lo terreno y lo trágico de toda grandeza humana, ni tampoco puede tratarse de recomendarle por virtud suprema la paciencia y la resignación, ni de consolarle con el más allá, como a los pobres. Lo que él busca es un fin positivo de la vida, y justo un fin tal puede tomarse al precepto del trabajo.

Jesucristo, escribe el abate Fleury, hizo vida de trabajador manual, "para dar a conocer con ello que es universal deber del hombre trabajar en silencio".[151] Jesús trabajó: no sólo los pobres, que padecen como El padeció, pueden invocar al Salvador, sino también aquellos que llevan simple y fielmente una vida de trabajo. La iglesia los elogia y los presenta como ejemplos a aquellos que llevan "una vida ociosa, una vida dedicada al juego y a las visitas y a las fiestas mundanas".[152] Pero ¿por qué debe trabajar el cristiano? "Una vida de trabajo —escribe Nicole— siempre disminuye el amor al mundo, el amor a la vida, el apego a las cosas temporales, la complacencia en nosotros mismos."[153] Sin embargo, tenemos que remontarnos aún más lejos para descubrir la verdadera razón que hace del trabajo un deber para el cristiano. "Hay que ver en el tra-

bajo una expiación que ha impuesto Dios al hombre y de la que nadie está exento", se dice en el *Esprit* de Nicole.[154] Pues el trabajo "a que condenó Dios a todos los hombres —dice el cura de Gap— es una consecuencia y una pena del pecado".[155] Ahora bien, como todos los hombres son pecadores, ninguno puede sustraerse al trabajo. *Puisque nous naissons tous pécheurs, nous sommes tous compris sans exception dans l'arrêt qui a condamné le premier homme au travail, aux infirmités, et à la mort,* escribe Mésenguy. "Puesto que ni la alta cuna ni la riqueza pueden dispensar a nadie de la necesidad de morir, tampoco debe pensar nadie estar dispensado del deber de trabajar, con el pretexto de pertenecer a una clase noble o de no tener necesidad de trabajar para vivir."[156] El precepto del trabajo rige para todos, para los ricos tanto como para los pobres. "No soy rico, decís —se encuentra en un sermón de Bourdaloue—. ¿Por qué queréis forzarme a trabajar, si poseo más de lo que necesito para vivir? ¿Por qué, queridos oyentes? Porque todos los bienes de la Tierra no pueden sustraerse a la maldición, porque cuando Dios os bendijo con bienes no tuvo jamás la intención de renunciar a sus derechos."[157]

El trabajo es la pena del pecado; es una expiación impuesta al hombre pecador. Los predicadores se lo hacen constantemente presente a los fieles. ¿Consuena ello también con el burgués? ¿Responde a su concepción del valor del trabajo? Más bien serán los poderosos de este mundo, así como los pobres, quienes se inclinen a hacer suya la visión del mundo de la iglesia. Los grandes señores de aquel tiempo no trabajaban en los más de los casos y es perfectamente comprensible que considerasen el trabajo como una pena, si alguna vez tenían que trabajar. Por otra parte los pobres, en los casos en que trabajaban, fácilmente podían ver en su trabajo una pena, puesto que las más de las veces bien poco sacaban de él. Con el burgués no es así. Su trabajo da fruto; el burgués sabe para qué trabaja. Se hace rico y considerado y está convencido de que lo debe a su trabajo. ¿Cómo persuadirle de que con su trabajo se limita a expiar una culpa? El burgués goza con su trabajo. Trabajar es para él algo "natural". *La necessité du travail n'est pas une condemnation; c'est l'arrêt d'un père qui rend la création tributaire de nos besoins.*[158] Así vendrá a expresarse y dará gracias al Creador

por dispensarle el mundo tanta ocasión de trabajar y desplegar su actividad.

Se altera de raíz la concepción del valor del trabajo como tal. La posición de la iglesia se caracteriza por un cierto pesimismo del trabajo, que se hace patente tan pronto como se trata de valorar la actividad individual por sus motivos y resultados. Se está condenado al trabajo, y esto determina, desde el primer momento, el sentido que cabe atribuir a las propias actividades. Estas no pueden, en cuanto tales, prestar en rigor al trabajo un sentido positivo. No representan en sí mismas motivos suficientes para inducir al hombre a trabajar y convencerle de que el sacrificio hecho por él acaba siendo compensado con creces por el fruto de su actividad. Su trabajo no tendría compensación, si el hombre no tuviese al mismo tiempo la conciencia de saldar con él una deuda y disminuir de este modo su carga de pecados. En el fondo respondería mucho más a las inclinaciones humanas el que el hombre no tuviese que trabajar. El hombre trabaja porque debe, no porque quiera. Si se abandonase a sus inclinaciones, no trabajaría. Y justo porque se impone una violencia, porque trabaja "a desgana", es su trabajo meritorio ante Dios y se le cuenta como expiación. "El trabajo corporal e intelectual es la universal expiación impuesta en la persona de Adán al género humano entero." [159]

Pero cuanto más se desarrolla el espíritu burgués, tanto menos parece responder este modo de concebir las cosas a la índole peculiar del hombre moderno, que despliega una actividad económica. Tiene lugar un cambio en la valoración del trabajo, que es de fundamental importancia para el desarrollo de una autónoma concepción burguesa del mundo y de la vida. Tampoco el hombre moderno niega que el trabajo traiga consigo muchas fatigas y muchos enojos; pero al mismo tiempo hay muchas otras cosas que indemnizan espléndidamente al hombre por todos sus esfuerzos. "El trabajo fué el castigo del hombre, pero su juez es a la vez para él un padre." *En l'assujettissant aux besoins, il le soumit à lui-même; il attacha des plaisirs à la satisfaction même de ses besoins; il mit auprés des maladies l'espoir de la santé, auprés de la mort celui d'une meilleure vie, auprès du travail l'attrait du profit, et la jouissance des fruits acquis par le travail,* se lee en *L'Ami des Hommes.*[160]

El hombre no trabaja en vano. Es propietario y trabaja para sí y para su familia. "El espíritu de la propiedad duplica las fuerzas humanas. Se trabaja para sí y para la familia con más celo y alegría que para un señor", escribe Voltaire.[161] Pero ¡cómo imaginarse una vida sin trabajo! "El hombre ve en el trabajo una violencia que se le impone y por consiguiente piensa que el trabajo se opone a su reposo. Todo lo contrario, el trabajo es la fuente de todas las alegrías y el medio más seguro de combatir el tedio. En nosotros mismos encontramos un principio de actividad que nos impulsa a hacer y obrar. Si esta necesidad de actividad no encuentra ninguna meta que le responda, se retrae el espíritu sobre sí mismo y cae en la inquietud y la excitación; de aquí viene el tedio, los cuidados, los impulsos desordenados y anormales, el olvido del deber y la habituación al vicio."[162] El hombre quiere y debe trabajar. Vida sin trabajo no es vida. "Trabajad, ganaos el pan con el sudor de vuestro rostro. La actividad, el ejercicio corporal es el principio supremo de toda vida. El hombre que no conoce el valor del trabajo sucumbe al tedio; degenera, lleva sólo una existencia incompleta y sorda, y muere. ¿Es que ha vivido?" [163]

El hombre que habla así no es ya el mismo que se preguntaba por qué en la Tierra hay que trabajar y sólo sabía ver la respuesta a su pregunta en la creencia en una culpa con que los hombres habían cargado y que expían como condenados en la Tierra. El hombre nuevo da gracias a su Creador por darle aquí abajo algo que hacer y que trabajar y porque el hombre diligente puede conseguir aquí algo. Afirma este mundo tal como es, con todas sus fatigas y con los frutos que dispensa a los que son inteligentes y enérgicos. No anhela ningún otro. *On aurait dû mettre l'oisivité continuelle parmi les peines de l'Enfer; il me semble, au contraire, qu'on l'a mise parmi les joies du Paradis,* escribe Montesquieu.[164]

La palabra trabajo no tiene el mismo sentido en el lenguaje de la iglesia y en el de la burguesía. Iglesia y burguesía reconocen ambas el valor del trabajo; pero el sentido en que lo hacen no es el mismo. La iglesia no puede expresar con su lenguaje aquello en que piensa el burgués cuando habla de su trabajo. Sabe mucho mejor interpretar los cuidados y fatigas de aquellos que trabajan con el sudor de su rostro, de aquellos que se esfuerzan sin conseguir

jamás nada. Consuela a los pobres, les explica por qué tienen que trabajar. Pero si el pecado del primer hombre puede hacer comprensible a los hombres por qué tienen que pasar fatigas sobre la Tierra, no nos explica la suerte del burgués, para quien el trabajo significa éxito, riqueza y consideración. El burgués no es un condenado que cumple su condena trabajando duramente. Para él significa el trabajo éxito; su trabajo se le presenta como algo lleno en sí de sentido. El burgués desea que sus hijos continúen su trabajo, que lo tomen allí donde él lo dejó. Su trabajo es creador y sólo por las obras se franquea su sentido. La iglesia sólo conoce el trabajo que por ser expiación no puede producir nada; desconoce el valor propio del trabajo del burgués, que ayuda a éste a conseguir la riqueza y el poder.

La existencia de una burguesía que trabaja y tiene éxito está realmente en contradicción con las doctrinas sociales de la iglesia. Para la visión del mundo y de la vida de la iglesia no es el trabajo en el fondo nada natural, nada normal. El hombre no estaba por naturaleza destinado al trabajo. Este es una parte de la miseria humana, una consecuencia del pecado. En rigor habría que compadecer a los hombres por su necesidad de trabajar, si no se supiera que es precisamente culpa suya tal necesidad. Cierto que cabe concebir un trabajo exento de esfuerzo y fatiga; pero no sería el trabajo que nos está impuesto a los hombres pecadores, el trabajo que debe costarnos siempre un esfuerzo de superación, a consecuencia de su carácter expiatorio. *Ce travail qui dans l'état d'innocence n'eût été qu'un amusement agréable, devient dans l'état de péché une peine afflictive et fatigante jusqu'à la sueur...*",[165] escribe un ministro de la iglesia en la segunda mitad del siglo XVIII. Por eso es, como se expresa Mésenguy, "una ocupación placentera, y a la que nos entregamos a causa del goce que depara, tan sólo el trabajo del hombre en estado de inocencia, pero no el del hombre en estado de culpa, cuya vida entera debe ser una continua expiación".[166]

Lo que la iglesia hace resaltar y aprecia ante todo en el trabajo es el lado negativo: el esfuerzo, la violencia, la monotonía, la fatiga. El hombre, dice el cura de Gap, es "un desterrado que para expiar su crimen vive en una tierra maldecida por Dios". Y para mostrarnos

lo que nos pasa en este respecto, despliega todos los tormentos que trae consigo una vida de trabajo. Empieza por el comerciante: "¡Qué modo de atormentarse forzosamente, qué forzoso y constante ir y venir, de día, de noche, en cualquier tiempo, en toda estación!" O tomemos el abogado: "¡Qué no tiene necesidad de saber, cuánto no tiene que leer, cuántos difíciles problemas debe resolver, cuántas noches que pasar despierto!"[167] Así recorre el cura de Gap todas las profesiones, para mostrar cuántos apremios y fatigas trae consigo cualquier trabajo. En el fondo es la universal vanidad de todo lo terreno lo que se hace aquí patente: cuánto trabajo y esfuerzo malgastado por bienes perecederos. En el fondo nada de ello tiene compensación.

El trabajo no se justifica por su fin. El para qué se trabaja, no es lo decisivo, sino el *por qué* se trabaja, el por qué *se tiene* que trabajar. Por aquí se explica también por qué aparece incesantemente como lo esencial el lado formal del trabajo. Para la iglesia significa el trabajo, en primer término, una vida ordenada, una división del tiempo con arreglo a principios determinados, el constante esfuerzo por imponerse una compulsión. Es lo que hace presente también a aquellos que disfrutan de una cierta posición. También ellos deben imponerse deberes, habituarse a una ocupación regular. "Los que tienen que trabajar constantemente para ganarse el pan conocen sus obligaciones y tienen la firme voluntad de cumplir con ellas", dice el cura de Gap. La iglesia ni siquiera tiene necesidad de prescribirles cuándo ni cómo deben trabajar. Distinto es, prosigue, con aquellos que se "han asegurado la sustentación de su vida". "A éstos hay que hablarles a la conciencia." No está nada bien pasar el día poco más o menos como bien venga, de suerte que por la mañana no se sepa lo que se debe hacer y por la noche no se sepa lo que en realidad se hizo. Prescindiendo de que una vida semejante está llena de tedio, es completamente incompatible con el espíritu del cristianismo, que es un espíritu de actividad y de orden, de prudencia y previsión, de temor y de estremecimiento, a causa de las tentaciones de toda índole a las que estamos expuestos y contra las que no cabe protegerse cuando se lleva una vida ociosa e inútil." El rico debe, por tanto, imponerse a sí mismo ciertas obligaciones. Para animarle a ello le presenta el cura de Gap el

ejemplo de las órdenes monásticas. *L'un des plus grands avantages dont on jouisse dans les maisons Religieuses et dans toutes celles où l'on vit en communauté, c'est de suivre une certaine régle qui compte toutes les heures du jour, en prescrivant, pour ainsi dire, l'emploie de chaque minute...* "¿Qué te impide, amado hermano —prosigue—, establecer para ti mismo una regla análoga, que te prescriba en todos los detalles lo que hayas de hacer de la mañana a la noche?"[168]

El burgués puede conceder sin más la utilidad y fecundidad de semejantes instrucciones y principios para la regulación de la vida. Sabe apreciar bien el valor de la disciplina en el trabajo, que da continuidad a la vida. Pero para él sólo puede representar esta disciplina un medio para la consecución de un determinado fin. Una relación determinada de antemano resulta para él lo esencial. Ello puede no ser cierto para todos los miembros de la clase media. Cabe imaginarse perfectamente un tipo de burgués que se deje guiar en sus actividades y aspiraciones por los principios de la iglesia. Todo en su vida está perfectamente regulado. Se levanta a una hora determinada y pone término al trabajo diario en el momento prefijado. Tiene determinadas horas para trabajar y otras en que se dedica al descanso. Evita los esfuerzos excesivos habiéndose impuesto de una vez para siempre límites precisos que no traspasa jamás. Tiene sus principios y hábitos. Un día ha de ser como otro, y toda perturbación del curso regular de su vida le es odiosa de raíz. Su trabajo es para él una parte integrante del orden de su vida. No se justifica por un fin especial, sino que es inherente a su vida, que carecería de toda consistencia sin un trabajo determinado. La iglesia no puede hacer sino aprobar totalmente su conducta.

Tal tipo de burgués existió seguramente en Francia entonces y más tarde. Se le encuentra preferentemente en las oficinas, pero también en la pequeña burguesía industriosa. Este pequeño burgués cumple sus deberes religiosos y profanos porque es desafecto en general a toda irregularidad. La ambición le es en general extraña; le basta la conciencia de haber cumplido con su deber. Sabe, además, que en la vida nunca se puede ir muy lejos, y se conforma con ello. Es justamente lo que la iglesia aprueba en él.

Cuando va a la iglesia, oye a los predicadores que marcha por el camino recto y sólo necesita continuar. Pues, como oirá sin cesar, los hombres que saben ordenar bien su vida no sólo sacan ventaja para el más acá, sino que trabajan también por la salvación de su alma. *Le grand avantage que l'on retire de cette pratique, c'est que l'on peut acquérir la sainteté avec moins de peine,* se dice en el sermón de un jesuíta. El camino que conduce al cielo es sin duda escarpado, continúa el padre jesuíta, pero "para hacer más fácil y acortar el camino del que se dice que es tan difícil y cuesta tanto trabajo, es menester prescribirse una regla para los actos de todos los días y avanzar por este camino. Entonces nada nos detendrá. El hábito allanará todas las dificultades, y con facilidad llevaremos a cabo lo que antes nos parecía irrealizable. Un día sirve de regla al otro. Sabemos lo que hemos de hacer a tal hora y en tal momento. Así, seguimos nuestro camino llano, y como recorremos diariamente el mismo camino, no hay nada que nos cueste pena."[169]

No es propio de un cristiano el afán de novedades y cosas insólitas. El representante de la clase media cristiana tampoco desea sino que todo se repita en sucesión regular. Ama todo lo constante y quisiera evitar todo lo que pudiera interrumpir la marcha habitual de sus ocupaciones. *Lorsque l'on n'est pas pressé de quelque nécessité particulière* —se dice en Nicole— *ce nous doit être une raison de préférer une occupation à une autre, de ce que nous nous la sommes prescrite en réglant notre journée, parcequ'elle a cet avantage sur une autre, qu'en la préférant nous évitons la légèreté, le désordre et le changement, et qu'ainsi nous avons sujet de croire que nous agissons d'une manière plus conforme à la volonté de Dieu, dont toutes les oeuvres sont ordonnées.*[170]

Al Dios del orden puede invocar este honrado burgués. Su simple, su monótona vida se encuentra con un fundamento cósmico; se torna una especie de microcosmos en que todo transcurre tan regularmente como en el universo. Lo mismo que aquí, tampoco allí reina la arbitrariedad, también allí está todo sujeto a leyes fijas. "Se hacen un plan de vida —escribe el abate Boileau en un pasaje de sus *Pensées choisies*, donde habla del verdadero cristiano—, se atienen a él: desorden doméstico, deberes de urbanidad y cortesía, preocupación por los negocios, visitas de parientes y amigos,

nada consienten que les perturbe. Lo iniciado una vez es lo que hacen siempre; es el mismo espíritu, siempre igual a sí mismo, el que les guía y señala el camino. Lo siguen en todas las cosas; todo sucede exactamente según la regla, y como esta regla les está prescrita desde arriba, y tratan de hacer, no su voluntad, sino la del Padre celestial, y la voluntad divina es invariable, no se apartan del orden que ella les prescribe." Tal es el camino del justo. Pues, prosigue el abate Boileau, "el verdadero justo es aquel cuya vida es una", el hombre "que es constante y regular en sus costumbres..., el hombre que, aunque no haga nada que pudiera excitar nuestra admiración, evita en su vida todo aquello que chocaría contra la regla y el orden".[171] Lleva, pues, "una vida uniforme. Lo que cae fuera de esta vida sería sólo desorden y confusión". Pero él sabe apreciar el orden, "cuyo origen divino conoce".[172]

Todo esto es ciertamente exacto por lo que respecta al burgués y en especial al pequeño burgués, pero no agota la esencia de la burguesía. La regulación metódica de la vida no es para el burgués simplemente un fin último. El burgués quiere conseguir algo por sus propias fuerzas y trabajos. Ahora bien, cuanto más ve coronada por el éxito en el correr de los tiempos su actividad, tanto menos son capaces de seguirle por su camino los predicadores. Estos saben bien apreciar al pequeño burgués, al que le basta despachar concienzudamente su ración de trabajo; pero les resulta extraño el nuevo tipo de burgués que quiere con su trabajo triunfar en la vida y enriquecerse. Así se desarrolla crecientemente, junto a la idea católica del trabajo, una concepción burguesa autónoma, en la que el sentido y el valor del trabajo para el individuo y la sociedad resultan determinados por puntos de vista puramente profanos, y que viene a ser de fundamental importancia para la constitución de la visión burguesa del mundo y de la vida como un todo coherente y autónomo.

La idea católica del trabajo y la burguesa

En la visión burguesa del mundo y de la vida cobra el trabajo un valor nuevo. Se convierte en algo positivo y lleno de sentido. El burgués sabe por qué y para qué trabaja. Su saber brota de su experiencia de la vida tal como ésta se desarrolla a base de las

actividades y éxitos del burgués. Esta concepción y esta valoración del trabajo son de naturaleza puramente profana, y se convierten crecientemente en un factor decisivo dentro de la visión del mundo y de la vida del burgués, tal como ella se desarrolla en oposición a la de la iglesia.

En la visión del mundo y de la vida de la iglesia únicamente cobra el trabajo su verdadero sentido cuando se le pone en relación con el plan divino de la salvación. Considerado desde el punto de vista puramente profano y temporal, sólo sirve para hacerle presente al cristiano la miseria humana y la falta de sentido de la vida terrena. ¿Por qué se afanan los hombres y están en una inquietud constante? Buscan diversión, responde Pascal. *Sans examiner toutes les occupations particulières, il suffit de les comprendre sous le divertissement,* se dice en las *Pensées.*[173] Ninguna de sus ocupaciones es para el hombre sino un medio de evitarse el tener que pensar en sí mismo y en su miseria.

El hombre no puede vivir sin alguna ocupación. El burgués no pensará sobre este punto de distinto modo que Pascal. Pero mientras que para el burgués reside en esta tendencia al trabajo y a la actividad el verdadero valor del hombre, como insisten en exponer los filósofos del siglo de las luces, Pascal sólo ve en ella la prueba de la inanidad y falta de sentido de la existencia humana. Buscar una ocupación significa huir de sí mismo. En vano, simplemente, trabaja para acabar pudiendo llevar una vida en reposo. El reposo le es insoportable y otra vez se entrega a nuevas ocupaciones. "Así transcurre la vida entera."[174] Poco importa la clase de actividad que elija el hombre, a fin de no seguir necesitando "pensar en sí mismo".[175] Aspire a la riqueza o a los honores, o se entregue a los variados goces mundanos, el motivo fundamental resulta siempre el mismo: quiere desviarse de sí mismo y, con una actividad dirigida hacia afuera, descargarse de la idea de la muerte y de la miseria humana.

Desde este punto de vista son iguales todas las ocupaciones humanas. Lo que se saque de ellas e incluso el que se saque algo o no, no constituye ninguna diferencia decisiva. El hombre activo, cualesquiera que sean las formas y las metas de su actividad, presenta en todas partes los mismos rasgos esenciales. Ama la inquietud y

encuentra en las variadas excitaciones y diversiones un medio para no tener que permanecer dentro de sí y poder obrar hacia afuera.

De todo esto resulta que un hombre que acertase realmente a ser "inactivo", en el verdadero sentido de la palabra, estaría en todo caso mucho más cerca del ideal cristiano que el hombre activo. Lo que el hombre no puede menos de buscar de suyo es el reposo, y no hay actividad que pueda ser considerada como un fin último, vista desde la verdadera naturaleza del hombre. Pero hay que entender exactamente justo estas palabras de *activo* e *inactivo*. Todo goce, toda diversión es en este sentido actividad. El hombre inactivo sería necesariamente un asceta. Tendría que vigilar angustiosamente para no sucumbir a la tentación de desplegar una actividad dirigida hacia afuera y entregarse a diversiones mundanas. Esta necesidad de reposo está fundada en la propia naturaleza humana. El hombre quiere conquistarse el reposo con el trabajo, se puede decir; sólo se afana por no necesitar seguir trabajando. *Dire à un homme qu'il vive en repos, c'est lui dire qu'il vive heureux; c'est lui conseiller d'avoir une condition tuote heureuse et laquelle il puisse considérer à loisir, sans y trouver sujet d'affliction.*[176] Pero sería desconocer la naturaleza humana querer esperar de los hombres que puedan vivir efectivamente en reposo. "Se busca el reposo mientras se lucha contra algún obstáculo; y cuando se le ha vencido, se torna el reposo insoportable..."[177]

En las consideraciones de Pascal llega a ser objeto de una expresión sumamente exaltada el pesimismo en la apreciación de la vida terrena, y en particular de las razones determinantes de la actividad humana, que es característica de la visión católica en general del mundo y de la vida. Este pesimismo de base psicológica no puede menos de desvalorar de antemano todos los motivos temporales que impulsan al hombre a ejercitar su actividad. Pero al mismo tiempo resulta que partiendo de aquí no cabe establecer ningún concepto inequívoco del trabajo. Vistas las cosas puramente desde el hombre, sólo existe esta constante movilidad e inquietud, que se hace patente tanto en los placeres como en la ambición de honores y de riquezas, y en el cumplimiento de obligaciones sociales y profesionales y que caracterizan a la vida temporal en cuanto tal.

Unicamente si consideramos la actividad humana, ya no desde

el hombre, sino desde Dios, si reconocemos su relación con el plan divino de la salvación, puede presentársenos como algo dotado de sentido y se nos hace visible la especial significación y el valor del trabajo. Entonces se le revela al hombre que con su trabajo persigue una meta, que no podía ser descubierta partiendo de la idea puramente profana de la actividad humana: con el trabajo expía sus pecados. Trabajo y goce quedan rigurosamente separados y entran en una oposición esencialmente necesaria: el trabajo es expiación, mientras que, a la inversa, una vida en que el hombre se dedique a perseguir los goces, significa un aumento en la carga de pecados.

Sin embargo, tampoco partiendo de aquí es posible establecer un concepto bien definido del trabajo en sentido propio. Pues aunque existe una diferencia radical entre las diversas formas de la actividad humana, como sólo al trabajo le corresponde un valor religioso, porque él sólo se presenta como expiación; con todo, el trabajo sólo es *una* de las prácticas expiatorias impuestas al hombre sobre la Tierra. Las enfermedades soportadas con paciencia, los dolores de toda índole en que el cristiano ve las consecuencias de sus pecados, tienen en este sentido algo de equiparable al trabajo, y así como desde el punto de vista puramente humano el trabajo y las diversiones mundanas se presentan esencialmente emparentados, existe una íntima relación entre el trabajo y las estrecheces de la vida.

Por eso el verdadero sentido del trabajo no reside nunca en su resultado, sino siempre en el esfuerzo y la fatiga que costó y lo caracterizan de expiación. Esto vuelve a acercar los puntos de vista, por lo demás tan diversos, desde los cuales puede considerarse la actividad humana. Aparezca el trabajo como una "distracción" o se presente como una "práctica expiatoria", en ambos casos se trata del sujeto activo como tal, y no de un resultado, del lado subjetivo del trabajo y no del objetivo. Si en el primer caso se decía: el hombre trata de olvidarse de sí cuando se entrega a actividades temporales, ahora se dice: el hombre padece inquietud y fatiga cuando trabaja, pero al mismo tiempo sabe por qué y para qué lo hace: el sentido del trabajo, es decir, lo que se podría llamar el misterio del trabajo, queda revelado. Trabajará, pues, obediente a Dios, a causa de

sus pecados. Pero lo que entra en cuenta para Dios no puede ser nunca el resultado mismo del trabajo, sino justo el esfuerzo correspondiente. El desarrollo de la idea del trabajo que tiene lugar en el seno de la conciencia burguesa, está determinado ante todo por el desplazamiento del acento de valor desde el esfuerzo hacia al resultado. El resultado como tal cobra cada vez más un valor positivo, giro fundado en la nueva posición del hombre frente al mundo del más acá en general, mientras que, en sentido inverso, viene a ser el valor positivo del resultado un factor fundamental para la nueva afirmación del mundo y de la vida. Para el burgués se presenta el trabajo como un factor constructivo en la vida social y en la individual. Lo concibe como un resultado dentro del todo social, y al propio tiempo significa este resultado para él mismo un factor que da sentido a su vida. El mismo no ha vivido en vano. Ha trabajado; ha conseguido un resultado.

La relación entre la vida y el trabajo queda determinada de otro modo. También para el cristianismo católico existe un íntimo nexo entre la vida y el trabajo. Este es expiación. Pero el concepto de expiación implica imponerse una compulsión, y no limitarse a pasar el día, sino atenerse a cierto orden. Sin embargo, también prescindiendo de esto, conoce el católico el valor propio del orden. Su Dios es un Dios del orden. Mas el trabajo es para él un medio necesario para ordenar esta vida con arreglo a principios firmes. Con todo, tampoco aquí importa el resultado del trabajo sino una cierta postura moral consecuentemente mantenida, un concienzudo cumplimiento del deber fundado en la universal aspiración del cristiano al orden y la regularidad.

Con esto queda dicho al mismo tiempo que el trabajo no se diferencia aquí esencialmente de las demás ocupaciones regulares, sea que se trate de prácticas religiosas, sea que se piense en todas las obligaciones diarias posibles, como son, por ejemplo, las visitas recibidas y que hay que devolver, y otras semejantes: obligaciones que tienen su lugar dentro del plan de vida y de la correspondiente división del día, del mismo modo que lo que llamaríamos trabajo en sentido propio, es decir, una actividad que tendría que llevar a determinados resultados. Falta aquí el factor constructivo, caracte-

rístico de la concepción burguesa de la vida y del trabajo en su íntima relación mutua.

En la concepción burguesa del trabajo, ya no se trata meramente de una actividad diaria bien ordenada, sino de una organización de la vida en vista de una cierta finalidad. El trabajo debe ser fecundo y esto significa, visto desde el conjunto de la vida individual, que esta vida misma se presenta como un todo dotado de un fin. Lo decisivo ya no es que la vida forme un conjunto bien regulado y ordenado en todos sus detalles, sino la circunstancia de que a base de sucesivos resultados del trabajo se alcance algo a que ha tendido el hombre de antemano más o menos conscientemente.

Esto es de importancia esencial para la visión burguesa de la vida. El hombre persigue un determinado fin, y ve en una serie regulada de resultados del trabajo el medio con el que puede llegar a su fin. Por eso se prescribe de antemano un determinado curso de vida. Los diversos resultados del trabajo se insertan ordenadamente en un todo íntimamente coherente, determinado por el propósito de la consecución de un fin preciso.

El trabajo no significa para el burgués "distracción", sino finalidad consciente. Tampoco significa expiación, sino resultado. Tampoco se puede hacer justicia a la concepción burguesa plenamente desarrollada con el principio puramente formal del orden, que es de fundamental importancia para la visión católica del mundo y de la vida. El burgués no trabaja para que reine el orden en su vida, sino que ordena su vida para trabajar y alcanzar con el trabajo una determinada meta. Trabajo significa para él resultado, y en este concepto mismo de resultado radica el factor que caracteriza ante todo la concepción burguesa del trabajo.

Mas para que pueda haber resultado en este sentido, es decir, para que el trabajo conduzca a determinados frutos susceptibles de ser fijados en cifras, y el hombre pueda proponerse un determinado fin que perseguir a lo largo de su vida, es menester que se dé ya por supuesto que la vida es calculable en algún modo de antemano y que el hombre es señor de su destino. Entonces se contará también como mérito propio lo que haya adquirido con su trabajo. Ahora bien, este supuesto está en contradicción con una de las doctrinas básicas de la visión católica del mundo y de la vida, con

la doctrina de la divina Providencia y de la dependencia absoluta del hombre respecto de Dios.

La providencia

Providencia divina y previsión humana

Dios lo dispone todo aquí abajo, enseñan los teólogos. Pero los hombres no quieren reconocerlo. Creen en general que hay una divina Providencia que dirige este mundo; pero cuando se trata de ver la mano de Dios en los acontecimientos de la vida propia, cesa la fe y piensan ser mérito suyo haber logrado tal o cual cosa. Por eso dice Nicole: *Afin que la vue de la Providence divine produise en nous cette attentión continuelle à Dieu, dont nous parlons présentement, il ne faut pas se contenter de la reconnaître et de l'adorer dans les grands évènements: mais comme elle s'étend à tout, et qu'il n'y a point de si petite recontre —qui ne soit ordonnée de Dieu, il faut s'accoutumer à l'honorer en tout, et à lui rapporter les plus petits accidents qui nous arrivent.*[178] Pues justamente en la manera de considerar los sucesos de la vida diaria, es en lo que se ha de mostrar si creemos efectivamente o no en una divina Providencia. "No dudamos —se dice en el sermón de un jesuíta— de que hay una Providencia universal; pero ¿estamos también convencidos de que esta Providencia universal se manifiesta en cada uno de nosotros en particular?" [179] Se obra exactamente, repiten los predicadores, como si no existiera la divina Providencia. *En croyant même une Providence, on vit dans le monde comme si on ne la croyait pas,* decía ya Bourdaloue.[180] Esto es especialmente aplicable a todos aquellos que sólo piensan en enriquecerse y subir. Quieren alcanzar su meta por sus propias fuerzas, y ni uno de ellos se preocupa más de la divina Providencia.

¿Divina Providencia o propia previsión, confianza en Dios o confianza en sí mismo? He aquí una cuestión que se planteaba de nuevo cuantas veces discutían representantes de la iglesia y laicos cultivados. No se trata de un problema susceptible de una discusión puramente filosófica, sino de una cuestión que afecta directamente a la vida burguesa misma, a su índole peculiar y su justificación. El burgués se vuelve con el tiempo seguro de sí mismo; aprende a

calcular de antemano el resultado de sus empresas y a ajustar su vida a este cálculo. *La prévoyance est une pharmacopée universelle; ... jointe à la modération, elle prévient tous les maux, dans quelque genre que ce soit,*[181] se dice en una obra de la Ilustración. El burgués tiene el sentimiento de la propia responsabilidad, de la responsabilidad relativamente a sí y a sus hijos. "¿Esperaré que Dios haga milagros en mi favor? —le hace decir un sermón jesuítico—. Tengo hijos; ¿no debo pensar en asegurarles una posición? Tengo bienes; ¿no debo cuidarme de conservarlos? ..." "Tales son los pretextos usuales —añade el predicador— que suelen aducir los hombres egoístas y codiciosos".[182]

Lo que no cesa de causar asombro a los predicadores es esta inconmovible confianza en sí mismos de los hombres que se figuran poder precisarlo y calcularlo todo por anticipado. A estos hombres que se ostentan tan seguros de sí quisieran ponerles ante los ojos su impotencia, a fin de que aprendan de nuevo a honrar a Dios. "El buen o mal desenlace de lo que emprendemos depende habitualmente de miles de circunstancias especiales, de miles de accidentes en que no tuvimos parte. Un incidente, un instante, una pequeñez han frustrado a menudo las mayores empresas, así hay que reconocerlo, o llevado a feliz término lo que iniciamos." No hay hombre que pueda anticipar los sucesos venideros; nadie es capaz de preverlo todo. "Por más que os sirváis de toda la previsión humana posible, nunca podréis prever la complicación íntegra de incidentes, de circunstancias favorables o adversas; nunca podréis provocarlas o alejarlas." De aquí resulta que ningún hombre debe abandonarse a sus propias fuerzas, sino que debe poner su confianza en Dios. *Il n'y a donc que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont assez étendues pour connaître de loin l'avenir, pour le disposer peu à peu, et par des voies qui nous sont absolument cachées; pour arranger, pour proportionner, pour réunir tant de moyens qui semblent quelquefois directement opposés les uns aux autres, et pour faire jouer à propos tant de ressorts.*[183]

Pero justo esto que hay en la vida de ignorado y de incalculable, es lo que el burgués trata crecientemente de eliminar de la suya. El burgués recoge experiencias, examina las razones de sus éxitos y de sus fracasos, y aprende a adaptarse cada vez mejor a las con-

diciones reales de la vida y a tomar en cuenta la variedad de las circunstancias. Fundándose en sus experiencias, sienta ciertos principios que a su vez pone a prueba en la vida. Así, se torna consciente de su poder sobre la vida, y se preocupa cada vez menos de la "divina Providencia". Asume la responsabilidad de su propia vida y deja a Dios al margen.

"Naciste pobre porque Dios lo quiso —se dice en un sermón—. Tu destino responde a los decretos de la divina Sabiduría, exactamente como a los decretos de Dios responden el florecimiento y la caída de los grandes imperios. Tú naciste para ser rico y la pobreza ha sido tu suerte; todo parecía hablar en favor de que serías persona acomodada; pero la fortuna con que podías contar se te escapó. Dios lo quiso. No lo dudes: El es quien te ha quitado todo lo que has perdido; basta que hubiese querido y habrías vivido en la abundancia".[184] El hombre nuevo piensa de otra manera. Ni el Señor le da nada, ni el Señor le quita nada. Busca las razones de sus éxitos y de sus fracasos en sí mismo. Sin que deje de saber que no todo depende simplemente de su buena voluntad y que también importan las circunstancias. Pero éstas no se le presentan simplemente como algo irracional, que haga burla de toda humana previsión. Hay determinadas leyes que lo regulan todo aquí abajo. Esto es válido también para la vida económica. En este sentido hablará a veces incluso de una Providencia divina. Así se dice, por ejemplo, en la *Gazette du Commerce,* "que el trueque de lo necesario y lo superfluo 'responde' al orden instituído por la divina Providencia".[185] Pero siempre subsistirá el hecho de que una vez que la divina Providencia ha regulado de este modo milagroso el orden social, Dios abandona en adelante al hombre el sacar provecho de él y enriquecerse. ¿Qué significa entonces Dios en la vida burguesa?

Si "Dios ya no significa nada en relación a nosotros mismos ¿es que representa aún algo el que exista en sí mismo?", dice un predicador de la segunda mitad del siglo XVIII. *De toutes les erreurs sur la divinité, la plus dangereuse et la plus incurable, ce n'est pas de nier son existence, mais de l'oublier; ce n'est pas la révolte, mais l'indifférence,* [186] prosigue. El burgués no tiene las más de las veces razón alguna para negar simplemente la existencia de Dios;

le parece muy de acuerdo con sus aspiraciones que haya un Dios. Tiene el sentimiento de vivir en un mundo en que todo está ordenado de la mejor manera, y no tiene reparo en alabar la sabiduría de su Creador. Pero una vez creado el mundo y todo ordenado en él tan perfectamente, le parece en rigor superfluo que Dios siga interviniendo aquí abajo. Piensa que en adelante se le puede entregar a él mismo lo demás.

La divina Providencia parece haber llegado al fin de su papel en la vida burguesa. Los hombres han aprendido a abarcar con la mirada las consecuencias de sus actos y a ajustar su vida a ello. A los representantes de la visión del mundo de la iglesia les parece la arrogancia del nuevo hombre algo inconcebible. *Celui qui commande à la mer, et qui a donné des bornes à ses flots mutinés, serait-il vaincu par la fausse prudence des hommes?*,[187] pregunta un teólogo, autor de una obra sobre la Providencia. La regulación autónoma de la vida por el hombre le parece una rebelión contra Dios. ¿Qué puede seguir siendo en definitiva para los humanos un Dios que ya no significa nada para ellos en la vida diaria? Una divinidad suprapersonal. Aunque los hombres sigan honrando en El al creador del mundo, ha cesado de ser el Dios de los hombres, el Dios de cada individuo humano.

Duguet reprocha a los filósofos el querer reducir todos los hechos a leyes universales, "y los más de los fieles —continúa—, siguiendo en esto las inclinaciones de su corazón, tienen poco más o menos la idea de Dios". Ya no quieren saber nada de un Dios que disponga y regule el curso de la vida de cada hombre en particular. El Dios que ellos se representan ya no se cuida del individuo; se limita a instituir un orden universal basado en leyes. Pero todo esto es un error, observa Duguet. Es la voluntad de Dios que tengamos constantemente presente cómo El "sigue con gran solicitud todo cuanto acontece sobre la Tierra".[188] La culpa es de los filósofos, si los hombres ya no creen en una Providencia divina. Ellos han puesto en lugar del Dios personal la ley universal, y Dios sólo reina por fuerza de la ley. Ya no es el señor de un mundo en el que todos dependen de El y pueden volverse a El en todas sus cuitas, sabiendo que es Dios quien lo dispone todo aquí abajo y se cuida de cada hombre en particular. Mas por importante que haya sido en este

respecto el influjo de la filosofía y de la ciencia modernas, hay que señalar todavía otro factor que obró decididamente en la misma dirección y está en una relación directa con la forma misma de la vida burguesa. Igual que el investigador de la naturaleza, también el burgués ha hecho ciertos experimentos que le han conducido a un resultado positivo. En adelante confiará, pues, en su experiencia. "La previsión es un conocimiento anticipado del futuro, fundado en el cálculo metódico de los efectos a que no pueden menos de conducir necesariamente las causas naturales y espirituales",[189] se dice en el *Dictionnaire philosophique portatif*. Esto no es menos cierto tocante a la forma de la vida propia que al universo. Hay ciertas máximas de la vida la observancia de las cuales guarda al individuo de caer en la estrechez y la pobreza. *Tout homme qui dépense habituellement plus des deux tiers de son revenu, court à sa ruine plus ou moins vite, selon que sa dépense excède plus ou moins cette règle.*[190] El hombre vive según ciertos principios, en que encuentra indicaciones acerca de la manera de llegar al bienestar y la consideración. El burgués ha hecho el intento de regular la vida excluyendo en la mayor medida posible todo lo desconocido. Este intento se le logra o se le logró en todo caso, hasta el punto de poder confiar en adelante en sus propias ideas metódicas, dentro del terreno de la vida práctica lo mismo que dentro del terreno de las ciencias. Lo mismo que el investigador había sometido los procesos de la naturaleza a los cálculos del intelecto, acertó el burgués a regular su vida económica según principios susceptibles de cálculo. También él investiga ante todo las razones y trata de inferir el futuro de las experiencias que recoge en este respecto. ¿Cómo va a seguir creyendo en el destino o en la Providencia? También en su vida parece aclararse todo, puede abarcarlo todo con la vista. Una cosa sigue a la otra y se presenta como su evidente consecuencia. El burgués puede rendirse cuentas de su vida. Todo estaba bien pensado y en los más de los casos salen las cuentas. La inversión que había hecho años atrás ha producido un determinado interés. Todo es perfectamente justo; todo calculable y justificable. El Dios de los cristianos y la Fortuna de los antiguos parecen aquí igualmente impotentes; en esta vida bien ordenada ya no tienen nada que buscar. La vida representa un todo cerrado en sí, sin que en rigor siga nece-

sitando de explicaciones que lleven más allá de sus propias y evidentes condiciones fundamentales. Los libros de contabilidad bien llevados, los balances de fin de año contribuyeron, por lo menos, tanto como los tratados de física y los sistemas de los filósofos a destruir el viejo mundo del milagro.

El hombre se hace independiente frente a Dios. "Si hay una Providencia —se dice en un sermón de la época— a la que no debemos oponernos, es decir, una Providencia de la que todo depende, ¿por qué, hijos de los hombres, edificáis sobre los vacilantes cimientos de la criatura? ¿Por qué, si sois ricos en bienes conforme a los decretos de la divina Providencia, lo atribuís a vuestro trabajo, como si fuese vuestro trabajo lo que os los hubiera dado?" [191] Pero el hombre nuevo no se dejará arrebatar el mérito de sus obras. Es ésta una de las bases de la visión burguesa de la vida. No es Dios quien da el bienestar y la pobreza, sino que ambos dependen del hombre mismo. El nuevo hombre económico proclama, cabe decir, su independencia frente a la divina Providencia. Trabajo, fruto, riqueza, forman un conjunto cerrado en sí. Ya no se necesita aquí de explicaciones trascendentes, de intervención de un poder divino. En la vida económica no hay milagros, sino sólo trabajo y cálculo.

Confianza en Dios y ahorro

El verdadero cristiano no se cuida del futuro. "El futuro pertenece a Dios solo",[192] escribe Quesnel. "Hagamos a tiempo cuanto Dios pide de nosotros y pongamos en El nuestra confianza por lo que toca a las consecuencias." [193] Esto no significa que no debamos pensar en absoluto en el futuro. "Hay que pensar en el futuro —escribe Nicole—, cuando pensar en él entra en el círculo de los deberes presentes." Pero si no es éste el caso, no hacemos con nuestras preocupaciones sino dar a conocer que no "seguimos" a Dios, sino que queremos "anticiparnos" a él.[194] Entonces nos contamos entre los hombres que como "los gentiles" [195] están constantemente preocupados de si tendrán bastante para vivir, porque no quieren saber nada de la divina Providencia, sino que confían en sus propias fuerzas y creen poder predeterminar el futuro a su arbitrio. Esto alcanza a todos los que se limitan a pensar constantemente

en ahorrar y enriquecerse. "Dios nos ha repetido mil veces que debemos poner en El nuestra confianza", se lee en el sermón de un jesuíta. "Pero ¿cómo habla ese hombre —prosigue— que quiere enriquecerse a toda costa o disfruta ya de una gran fortuna? Si es que no dice expresamente que no necesita preocuparse de Dios para llegar al bienestar, y que llegará a la meta incluso a pesar de la voluntad de Dios, obra por lo menos como si no tuviese necesidad de la ayuda y del favor divinos."[106] Pues ¿cómo explicar, si no —se dice en otro sermón—, que tantos dediquen todas sus fuerzas a enriquecerse? "¿De dónde esta codicia? De que no se confía en la divina Providencia, de que se vive en una angustia constante de padecer privación, de que no se quiere saber nada de la ayuda de Dios, cuando en realidad Dios puede proveernos en la estrechez, si le place, de todo aquello de que padecemos privación." Los hombres no quieren oír hablar de esto, sino que prefieren entregarse a sus propias fuerzas antes que a la Providencia de Dios. "Se está lleno de cuidados y de inquietud, porque se cree poder procurarse por medio de las fuerzas humanas aquello de que se padece privación. No se quiere tener fe en que es a Dios a quien toca proveernos de lo necesario." ¿Qué razón tenemos para abrigar desconfianza contra Dios? "Antes haría Dios un milagro que dejaros sucumbir, siempre que su Providencia —añade el predicador jesuíta— no haya admitido para vuestra eterna salvación que carezcáis de lo más necesario." "Pero vosotros —así cierra sus consideraciones— ponéis toda vuestra confianza en vuestras propias fuerzas; y la fe os prescribe poner vuestra confianza en las bendiciones que Dios haga descender sobre vuestro trabajo".[107]

En los sermones de la época se delata una y otra vez cómo la conducta entera del hombre nuevo, que quiere decidir soberanamente de su vida y toma disposiciones para el futuro, significa un menosprecio de la divina Providencia, una rebelión contra el Dios de los cristianos. Desde luego puede en algunos tratarse de una previsión disculpable por obra de circunstancias especiales, opina el cura de Gap: *Je conviens qu'un homme qui n'a pour vivre que le revenu d'un poste, d'une place qu'il n'est pas le maître de conserver tant qu'il voudra, peut, sans faire injure à la Providence, amasser une certaine somme pour ne pas se voir réduit à mendier*

son pain, sans le cas où il viendrait à perdre sa place. En cierto respecto se pueden tomar medidas de precaución para casos imprevistos, sin revelar por ello una desconfianza ofensiva para la divina Providencia. Tampoco juzga el cura de Gap con demasiado rigor a aquellos "que viven exclusivamente del trabajo de sus manos y guardan dinero para el día en que ya no puedan trabajar". Distinto es ya con aquellos que quisieran vivir simplemente como rentistas. "Un hombre que amontona dinero con la intención de pasar en la holganza el resto de sus días no tiene un corazón bien puesto —añade el cura de Gap—, no puede hacerlo con tranquilidad de conciencia." Pero esto es lo que pasa justamente con tantos modestos rentistas que atestiguan indiscutiblemente una cierta desconfianza respecto de la Providencia divina, y quisieran asegurarse medios para acabar no estando expuestos a su intervención. Mucho peor es, sin embargo, lo que sucede con aquellos, juzga el cura de Gap, que ya "tienen ingresos seguros y a pesar de ello siguen amontonando dinero." "Se encuentran entre ellos gentes que no hacen más que acumular incesantemente dinero", y "es para reír o más bien para llorar verles amontonar escudo sobre escudo, contrato sobre contrato, renta sobre renta, formar de un año para otro con los intereses un nuevo capital que produce a su vez nuevos intereses con los que se forma un nuevo capital, etc., hasta perder el aliento".

Así juzga de los capitalistas el cura de Gap. Son locos y pecadores que no quieren saber nada de la divina Providencia. "La divina Providencia no es nada, vosotros creéis en ella. O no confiáis en ella. Es vuestro dinero quien ha de protegeros contra todas las desgracias que puedan acaeceros. Vuestro dinero es, pues, vuestro Dios".

Pero una vez que se ha llegado tan lejos, y sólo se piensa en amontonar dinero, se sucumbe a la tentación, y se marcha hacia la segura condenación, continúa el cura de Gap. "Empezáis por mirar con complacencia una pequeña suma que habéis puesto a un lado para un caso de necesidad y con las mejores intenciones." Esto es aún admisible; pero lo habitual no es contentarse con ello. Se quiere formar con ella un pequeño capital y se está perdido sin remisión. *S'il vous prend envie de l'augmenter, de l'arrondir, de faire un*

petit capital, et que vous succombiez à la tentation, vous êtes perdus; c'est un chancre qui se forme, et qui vous rongera jusqu'aux os; c'est une gangrène qui a gagné votre coeur, qui tuera votre âme, et il vaudrait presque autant, Dieu me perdonne, que vous eussiez apostasié.[198]

Por todos los modos trata el cura de Gap de disuadir a sus oyentes de "amontonar" dinero. "Los que acumulan un capital —dice— perjudican a sus prójimos." "Vuestra pasión por acumular tesoros sofrena la circulación del dinero, que es indispensable a vuestros prójimos. ¿Qué sería de los trabajadores, qué sería del comercio, qué sería de los pobres, si todos amontonasen dinero y lo tuviesen encerrado en sus casas como vosotros hacéis?" Pero esto no es lo decisivo para el cura de Gap. Lo que importa a éste ante todo es llevar al ánimo de sus oyentes lo peligroso que es para la salvación de sus almas acumular tesoros, y lo absurdo que es a la vez querer alcanzar por las propias fuerzas lo que da Dios a los suyos. "Es en un doble aspecto una insensatez pasar los días sin pensar en la salvación, por enriquecerse y llegar a gozar de consideración en este mundo. Pues prescindiendo de que es insensato sacrificar la salvación del alma por dinero y por un poco de humo, es también insensato excitarse, tomarse cuidados, atormentarse, como lo hacen las gentes codiciosas y ambiciosas, por adquirir bienes que la divina Providencia promete darles de añadidura a aquellos que busquen primero y ante todo el reino de Dios y su justicia".[199]

No todos los predicadores de la época se expresaron de un modo tan claro y preciso como lo hace aquí el cura de Gap. Sus consideraciones se quedan frecuentemente en la esfera de lo general. Todos pueden sentirse aludidos, sin que se designe claramente tal o cual proceder en particular. El cura de Gap llama a la cosa por su nombre. No habla de la codicia en general, sino de esta codicia especial, que encuentra más o menos en todos los fieles de su parroquia, desde el punto en que pertenecen a una determinada capa social. Por lo demás, sólo se trata en el fondo de una aplicación de principios universalmente reconocidos de la iglesia católica, que si no se les reduce simplemente a quejas de un tono general por la pecaminosidad de los hombres, no admiten en rigor otra interpretación que la que no se cansa de poner delante de sus oyentes

de un modo tan impresionante el cura de la pequeña ciudad francesa de provincias.

Quelle affreuse opposition —se dice en un sermón de la época— *Une foi qui n'enseigne à l'homme que le mépris des biens terrestres et périssables, et une vie toute employée à les acquérir, à les conserver, à les accumuler par tous les moyens justes ou injustes qu'inspire une avarice insatiable!* [200] Ni es bastante que quienes se han enriquecido por todos los modos acaben dando limosnas a los pobres. Esto puede ser suficiente para los ricos que disfrutan de una riqueza heredada, pues que éstos no han hecho nada por llegar a ser ricos, mas el caso de los que empiezan por querer enriquecerse es totalmente distinto. Estos tienen que empezar por renunciar a seguir aspirando a la posesión de bienes temporales, porque éste es justo un deseo pecaminoso. A los representantes de la visión burguesa del mundo y de la vida no les resulta ello evidente. "¿Qué es en definitiva lo que puede haber de malo en ser o llegar a ser rico, cuando sólo se poseen riquezas que le corresponden a uno de derecho o que se poseen legítimamente?" [201] *Ce n'est pas un crime que d'être riche.* [202]

Tal es la objeción que el burgués no se cansa de oponer a los representantes de la visión católica del mundo, cuando éstos le reprochan su codicia. El burgués no acierta a ver falta alguna en querer mejorar de posición, hacerse rico y elevarse sobre el propio estado. "Todo lo que tengo lo he adquirido de un modo legítimo. ¿Qué iba a hacer yo con mis ingresos y mis ahorros, si no hubiese de dejar el estado de mis padres?" [203]

¿Cómo poner en tela de juicio, replican los ministros de la iglesia, que es un pecado querer enriquecerse? Si hay hombres que lo dudan, sólo es posible comprenderlo por los efectos asoladores que causa la riqueza en el corazón de los hombres. ¿Cuál es en los más de los casos el espíritu de los ricos? "Un espíritu que está en contradicción con todos los deberes que tenemos que cumplir, sea para con nosotros mismos, sea para con nuestro prójimo, sea para con Dios." [204] Pero todas estas amonestaciones, se confiesan los ministros de la iglesia, dan pocos frutos. "No se habla más que de ser rico —dice un predicador de la segunda mitad del siglo XVIII—, y el egoísmo es el motivo exclusivo de todos los afa-

nes." [305] *En vain les Livres saints nous disent-ils qu'amasser des biens sur la terre, s'est amasser un grand monceau de sable, qui au premier choc s'écroulera sur nos têtes,*[306] se dice en otro sermón.

Puede haber pecados peores que el de querer enriquecerse. Pero quizá no hay ninguno que encierre en sí mayores peligros para la conservación y el desarrollo del tipo especial de hombre que responde a la visión católica del mundo y de la vida. En este respecto es mucho menos peligroso disfrutar de la riqueza poseída que aspirar a hacerse rico. Pues a aquellos a quienes se presenta la riqueza simplemente como un medio de dar pábulo a sus goces, siempre se les puede poner ante los ojos la vanidad y caducidad de los placeres terrenos. Los ministros de la iglesia saben bien arreglárselas con los ricos libertinos. Pero quien empieza por querer enriquecerse no figura entre aquellos que se entregan a los goces y no se rehusan nada. De nada sirve hablarle de la vanidad de los bienes temporales, que en efecto aún no posee, sino que simplemente quiere adquirir con su trabajo. Para llegar a su meta se impondrá privaciones; es en varios respectos justamente la figura contraria de la del rico, tal como ésta se presenta en la visión de la vida de la iglesia. Este hombre es frecuentemente trabajador y esforzado; es "moral", y su moral es justamente lo que representa para la visión del mundo de la iglesia un peligro siempre creciente con el tiempo. Disfrutar de la propia riqueza, gozar de los bienes de este mundo, no puede representar jamás un valor moral. Pero esto no es válido en la misma medida para el afán de riqueza. Justo por esto se halla la iglesia inerme en el fondo frente a este burgués. Es virtuoso renunciar a la riqueza; es pecado el apego del corazón a los tesoros terrenales, la entrega al goce de los bienes temporales, así hablan los ministros de la iglesia. Pero hay aún un tercer término: justo el de querer ser rico. También esto es pecado, pero pecado de una índole muy especial, que tiene muy poco que ver con la conducta pecaminosa de los que ya son ricos y se limitan a gozar de lo que les ofrece su riqueza, e incluso en más de un respecto representa justamente lo contrario de esta conducta.

El problema moral y religioso se plantea, pues, para aquellos que quieren enriquecerse de un modo totalmente distinto que para los hombres que son ya ricos y no quieren otra cosa sino llevar

una vida que responda a su riqueza. El pecado y la virtud están mezclados aquí de un modo *sui generis*. ¿Cómo definir desde el punto de vista religioso y moral la naturaleza de este esforzado burgués que renuncia a los goces de este mundo para dejar a sus hijos un capital? ¿Pecador? ¿Santo? No es ciertamente un libertino, uno de aquellos que con tanta frecuencia se encontraban entre los "grandes señores". Pero nada autoriza a contarle en el número de los santos o de aquellos que quieren llegar a serlo. Sus pensamientos no se dirigen al más allá. Representaría, pues, en alguna forma un tercer término, que se deja interpretar mal con las ideas tradicionales, un tipo nuevo, justo el tipo burgués tal como se desarrolla con el tiempo dentro de determinadas capas de la sociedad.

Frente a este tipo nuevo se encuentran los predicadores en una cierta perplejidad. No saben bien qué decirle para convencerle de que es un pecador. Cierto que al burgués que se enriquece constantemente le reprochan haber sucumbido al vicio de la avaricia. Pero él no consentirá en conceder que sea un avaro. Por ser ahorrador no tiene conciencia de estar sujeto a una pasión. Si guarda dinero, lo hace con tranquilidad de conciencia y en vista de consideraciones razonables. Los hombres conceden que cometen diversos pecados. "Pero tan pronto como se les habla de avaricia, el avaro es siempre el primero en negar que lo sea." [207] El burgués no se siente alcanzado por el reproche de la avaricia. Lo que los predicadores llaman avaricia lo llama él economía, y la economía es una virtud, la virtud de la clase burguesa. Los ministros de la iglesia no pueden acabar tan fácilmente con este burgués como con los ricos libertinos que no sabían aducir nada para justificarse moralmente, y a los que cuando pensaban en la salvación de su alma no les quedaba ninguna otra cosa que humillarse ante Dios y entregarse a la esperanza de que no les fuesen contados algún día sus pecados. Digno de nota y de importancia decisiva para todo el desarrollo ulterior de la relación de la iglesia con la burguesía, es que en general los ataques de los ministros de la iglesia se dirigieran mucho más contra el burgués que había adquirido su riqueza por sí mismo o quería adquirirla, que contra los grandes señores que habían heredado la riqueza de sus padres y no habían conocido nunca el trabajo ni la estrechez de la vida.

V. LA IGLESIA Y LAS GRANDES TRANSFORMACIONES SOCIALES

El rango y la riqueza

En la doctrina social de la iglesia es de fundamental importancia el principio de la diferenciación social. Para que pueda existir en general una sociedad, es necesario que haya diversos papeles que sean desempeñados por los miembros de esta sociedad. En tanto se trata del interés de la sociedad, no es lo esencial el reparto de estos papeles. Distinto es al partir del individuo mismo y tomar en consideración la salvación de su alma. Para el individuo no es indiferente, ni mucho menos, ser rico o pobre, o pertenecer a la clase de los grandes señores o a la clase burguesa. Pues alcanzar el reino de los cielos es mucho más difícil para el rico que para el pobre, e igualmente, si seguimos en especial las consideraciones de ciertos predicadores, es en este respecto mucho mejor disfrutar de un moderado bienestar que disponer de ilimitados medios, que permiten al hombre satisfacer todas sus veleidades.

Ahora bien, es menester que en la vida social haya diversos papeles: los unos tienen que ser ricos, los otros pobres. Por eso tampoco se puede tratar sencillamente de prescribir a los ricos el renunciar a su riqueza, sino que es menester encontrar medios de mostrar el camino de la redención también a aquellos que a consecuencia de su posición social se encuentran en una situación desfavorable para alcanzar la salvación de su alma. *C'est une chose honteuse d'être dans un état contraire à celui où Jésus-Christ a voulu être; celui des Maîtres, des riches et des heureux dans le siècle est contraire à cet état, il est donc honteux.*[208] Mas de aquí no se sigue, expone Nicole en otro pasaje, "que los que han nacido en un estado más alto tengan la obligación de cambiar de estado. Los estados inferiores son los que deben estimarse efectivamente más alto, cuando se rinde homenaje a la verdad; pero son

VIII. EL MUNDO DEL LAICO

El burgués emancipado

El gran movimiento que durante el siglo XVIII condujo en Francia a la emancipación del burgués parece ante todo partir, cuando se toma en consideración la relación aquí tan esencial entre la iglesia y la burguesía, del planteamiento de un problema que en el fondo se puede formular muy simplemente: ¿es la religión cristiana verdadera o falsa? Esta es la cuestión que tenía que plantearse ante todo. Esta cuestión dió ocasión a largas polémicas, en las que participaron, más o menos, todos los laicos cultivados, siquiera a partir de un cierto momento. El resultado final de estas polémicas podría resumirse diciendo que la fuerza persuasiva de los argumentos aducidos por los representantes de la visión cristiana del mundo se hace cada vez menor, mientras que a la inversa las objeciones de los laicos se hacen cada vez de más peso y vigor, de suerte que cuanto los ministros de la iglesia eran capaces de seguir aduciendo en favor de las doctrinas católicas se mostró insuficiente frente a los burgueses cultivados.

En todo caso no hay que perder de vista que apenas es factible atribuir al laico cultivado de la segunda mitad del siglo XVIII una posición en materia de fe claramente perfilada de la que se siguiese que se había deshecho conscientemente de toda fe. Quizá hubiera sido éste el caso si todos los burgueses hubieran sido efectivamente "filósofos", y cupiera exponer exhaustivamente el proceso de la burguesía siguiendo principios puramente intelectuales y lógicos. Pero el burgués, tal como se nos presenta en la vida social y económica, no es en este sentido un puro "teórico", que después de examinar a fondo todas las pruebas se forma una convicción precisa lógicamente fundada. Su posición relativamente a las ideas religiosas estaba mucho menos determinada por la verdad de ellas, susceptible de ser some-

tida a examen, que por la importancia que pudieran tener aún dentro de su vida, determinada ante todo por factores sociales y económicos.

El burgués no llega realmente a la firme convicción de que la religión sea falsa; pero ya no necesita la religión. No rechaza realmente sus doctrinas en razón de determinadas ideas sistemáticas —esto sólo lo hacen en el fondo aquellos que se cuentan de algún modo entre los filósofos—, pero se forma una vida que corre fuera del cauce de las ideas religiosas. Religión significa para él el pasado. Se le presenta no tanto como algo falso en sí, cuanto como algo que se ha hecho falso para lo que ya no hay lugar en su vida, al menos hasta donde se trata de su propio y preciso proceder social y económico. El burgués *vive* sin religión, o al menos no hace en su conducta diferencia alguna entre pensar de una manera o de otra acerca de la verdad de las doctrinas cristianas y católicas. Sólo reconoce ya principios "temporales"; se deja conducir exclusivamente por valores profanos.

Los hombres viven ahora como si no hubiese en absoluto cristianismo, como si Cristo no hubiese venido nunca a este mundo y como si no existiera para nada la iglesia católica: he aquí los reproches que a partir de un cierto momento hacen frecuentemente los ministros de la iglesia, incluso a aquellos que siguen aún yendo a la iglesia. La religión ya no desempeña ningún papel en la vida del burgués: ya no determina sus decisiones. Lo que hace y lo que omite depende de motivos puramente propios del más acá. El burgués quiere pasar ante todo por un hombre honrado. Pero lo que mienta cuando habla de honradez tiene un carácter absolutamente profano. Ya no le interesa lo más mínimo, dicen los ministros de la iglesia, pasar por un varón piadoso. Le basta gozar de la consideración de sus vecinos como burgués honorable.

"Sobre los escombros del Evangelio de Cristo —dice el predicador Charles Frey de Neuville— se alza un evangelio de la honradez humana, en que se hacen entrar todos los deberes de la razón y de la religión. Se quiere hacer del pueblo cristiano un pueblo de filósofos. El bien general, las buenas costumbres sociales, el orden, la paz dentro de la colectividad: a esto se limitan todas las virtudes. No se conocen, ni se quieren conocer otras leyes, otros principios, otras reglas de la conducta moral. Se pone el honor en renunciar al

título de cristiano; pero se siente complacencia en merecer y llevar con dignidad el título honorífico de hombre honrado." [401] En otro pasaje reprocha Charles Frey de Neuville a sus contemporáneos el ser de opinión que "el hecho de ser un verdadero cristiano no añade nada, o añade poco más que nada, a las cualidades de un hombre honrado".[402] Otros predicadores confirman las manifestaciones de Frey de Neuville. Así, se dice en uno de los sermones del cura de Gap: "Cuando se quiere hacer el elogio de una persona, se suele decir: es un hombre honrado; en cambio no se dice, no se osa decir: es un buen cristiano; exactamente como si la condición de ser un buen cristiano tuviera en sí algo de deshonroso." [403] ¿Cabe concebir nada más absurdo? "¿Es que os ruborizáis —pregunta el cura de Gap— de ser hombres honrados? ¿No os gloriáis, por el contrario, de vuestra honradez y probidad en toda ocasión? Entonces ¿por que os ruborizáis de ser cristianos y mostraros como tales?" [404]

En este rechazar lo único que podía prestar valor a los hombres a los ojos de la iglesia, se expresa la conciencia de sí que tiene el burgués. A éste le basta en adelante ser burgués en el pleno sentido del término, es decir, tener aquellas cualidades que le hacen aparecer como perfecto miembro de la clase burguesa. La piedad no pertenece a ellas; pertenece a otro orden de valores, que ya no es válido para él. "Naturalmente, nos haréis presente que sois hombres honrados, pero no piadosos —dice el abate de Boulogne—; pues, hermanos míos, esto es lo que siempre se nos hace presente, el argumento favorito con que los llamados sabios de este mundo piensan poder oponerse victoriosamente a todas las objeciones. No sois devotos, decís; no, sin duda, no lo sois, pues no sois cristianos, pues Dios no significa ya nada para vosotros..." [405]

En todo esto importa poco en el fondo que el burgués haya permanecido individualmente en lo restante más o menos creyente. Su fe, en la medida en que aún subsiste, no forma parte integrante de la unidad de su vida. "De las gentes honradas tiene las más de aquellas en las cuales el llamado *esprit philosophique* no ha aniquilado aún toda fe, sólo una fe totalmente infecunda. En sus virtudes, en sus buenas obras no se rastrea nada de esta fe. En lugar de las virtudes cristianas tienen sólo virtudes morales, como las que se

encuentran en los sabios del paganismo, es decir, virtudes que no valen nada y que de nada sirven para la otra vida".[406]

Esto resulta también claramente de la educación que los burgueses dan a sus hijos. "Me gustaría —dice el cura de Gap— que en vuestras amonestaciones dejaseis correr algunas palabras que estuviesen en relación con la religión y la piedad, palabras en que se denotase el espíritu cristiano, si puedo expresarme así, y que diesen a conocer que sois cristianos... Yo le hago perfecta justicia, *monsieur*, dais a vuestros hijos instrucciones de todo punto admirables acerca de cómo deben comportarse en el mundo. Hijo mío, guarda tu honor, sé honrado... cuida de tu buena fama... sé amable, probo, cortés, solícito, servicial... Hija mía, sé modesta y púdica..." "Todos éstos son muy sabios consejos —continúa el cura de Gap— y dignos de un hombre de honor. En esto no hay duda. Pero un padre pagano diría a sus hijos exactamente lo mismo. ¿Por qué no desempeña la religión ningún papel en tales consejos, que por lo demás son muy bellos y buenos?" [407]

La moral burguesa se basta a sí misma. Más aún, el burgués ya no acierta a comprender bien qué es lo que la visión del mundo y de la vida de la iglesia pudiera ofrecerle además para su conducta en la vida diaria. ¿Qué más cabe pedir de él que ser un hombre honrado? Los ministros de la iglesia le reprochan no ser en el fondo sino un "honrado gentil". "A diario nos encontramos con personas que por lo demás son sumamente respetables y se aplican a llevar una vida moral regular, pero que en el fondo no son nada más que honrados gentiles y no poseen ninguna de las virtudes cristianas." [408] Frente a tales personas se hallan los curas en una cierta perplejidad. No se les puede reprochar nada en sentido moral; frecuentemente se abstienen también de toda discusión sobre cuestiones religiosas. No es fácil entrar en su intimidad. Lo que ante todo es característico de ellas es el hecho de que para ellas ya no existen en general ciertas representaciones e ideas. Viven fuera del cristianismo y a veces pudiera parecer como si no hubieran sido nunca cristianas. Justamente en tales personas se refleja quizá de un modo más claro aún que en todos aquellos que se rebelan de algún modo contra las doctrinas cristianas, el resultado de la gran evolución espiritual y social del siglo XVIII en Francia.

Se formó un tipo burgués de vida que se presenta como algo independiente y cimentado en sus propias bases, y que puede limitarse a ignorar las doctrinas de la iglesia en la medida en que conciernen a la vida humana. Es un tipo a quien le basta abandonarse a su propia experiencia de la vida y seguir los principios que se acreditaron de certeros. Aquí es donde encuentra las bases y el fundamento de su ambición social y económica. Los representantes de la visión católica del mundo y de la vida no podían ofrecerle nada semejante. No lograron crear dentro de las formas tradicionales una ideología burguesa capaz de dar satisfacción a las aspiraciones de la burguesía ascendente. El burgués moderno no es un tipo religioso que pudiera insertarse dentro del mundo de tipos cristiano y católico. La unidad de la iglesia, fundándose en sus doctrinas sociales, aspiraba a establecer entre la vida social y profesional y el mundo de las ideas religiosas, no se produjo por lo que toca al burgués. Entre el cristiano y el hombre de una profesión, había dicho Bourdaloue, debe existir una indivisible unidad, de suerte que ya no cabe separar uno de otro. "El cristiano y el comerciante, el cristiano y el trabajador y el obrero, hasta el cristiano y el militar y el guerrero, el cristiano príncipe o monarca", deben formar una unidad. "Pues todos estos estados y cualquier otro estado deben ser cristianizados, si puedo expresarme así, en nuestra persona".[409]

Esto había de ser válido del mismo modo, como de suyo se comprende, para el burgués. El burgués no debe ser cristiano sólo como hombre, sino precisamente también como burgués, como perteneciente a esta clase determinada. Debe ser un burgués cristiano y católico: católico como burgués y burgués como católico. Pero justo esta meta es la que no alcanzó la iglesia de Francia en el siglo XVIII. El individuo burgués puede ser y seguir siendo católico; pero la clase burguesa como tal no lo es. En el concepto del burgués en cuanto tal no entra el ser católico. El burgués vive en cuanto burgués fuera del círculo de las ideas cristianas y católicas; le basta la vida temporal, que dirige según principios propios. Esto es lo esencial y no la posición del individuo relativamente a la iglesia, la forma en que juzga acerca de ella y regula su conducta para con ella. El burgués ya no necesita del mundo de ideas de la iglesia; encuentra en sus propias ideas y valores, y sólo en ellos, aquello de

lo que ha menester para dirigir la vida social y económica y hacer valer sus aspiraciones.

El nuevo tipo de hombre

La visión burguesa del mundo y de la vida que se había desarrollado en Francia sólo podía imponerse en medio de constantes polémicas con las ideas de los representantes de la religión católica. En el curso de estas polémicas se forma en los laicos cultivados, y en medida cada vez mayor, una conciencia colectiva que hace frente a la organización de la iglesia, y que fué de fundamental importancia para el desarrollo de la burguesía como unidad social con una unidad de espíritu. A un lado la iglesia, a otro la burguesía. No es menester, en absoluto, que por parte de la burguesía se trate de una hostilidad de principio contra la iglesia; lo esencial resulta el hecho mismo de la formación de una conciencia colectiva diferenciada y autónoma frente a la iglesia. Ahora bien, parece evidente que el burgués trata con el tiempo de dar también una expresión precisa a esta conciencia cada vez más sólida, y quisiera ver codificados los principios directivos de su vida autónoma, aproximadamente en una forma que correspondería a la exposición de los dogmas de la iglesia católica usual en ésta.

"Desde hace algún tiempo sólo se oye hablar de la necesidad de un catecismo moral en que ya no se haga uso alguno de los principios religiosos, medios anticuados que ya es finalmente tiempo de dejar por entero aparte",[410] escribe Necker en el año de 1788. Rivarol afirma que semejante catecismo es en el día la necesidad más urgente de la nación. "Los sabios lo esperan con impaciencia, los devotos se asustan de él..."[411] En semejante catecismo debiera encontrar su expresión ante todo la idea de que "los pueblos civilizados del mundo entero concuerdan en los puntos más esenciales de la moral, por mucho que sean de diferente opinión en los de la religión".[412] El burgués no puede hacer sino asentir a una idea semejante. "Se afirma, y es hoy una opinión universalmente difundida, que hay independientemente de toda religión un cierto amor a la justicia que nos fué infundido por naturaleza, y que se muestra bastante por lo menos para hacer de nosotros hombres honrados."[413] El burgués no quiere más que ser un hombre "honrado", y desea

que un catecismo moral confirme su modo de ver y le dé una expresión general.

Pero con el tiempo tenía que plantearse la cuestión de si realmente le es dado a cualquiera ser un "hombre honrado". Las gentes del pueblo, opinan varios representantes de la ilustrada clase burguesa, no son honrados "por naturaleza"; en su naturaleza social no entra el ser honrados, como es el caso tratándose del burgués. De aquí resulta la consecuencia de que en interés de la sociedad no es conveniente renunciar en las actuales circunstancias a toda influencia religiosa. La religión no debe serle quitada al pueblo, y "el cristianismo es sin duda la mejor que se le puede ofrecer en este respecto",[414] dicen las gentes honorables, según nos refiere el cura de Gap. El burgués puede vivir sin religión y seguirá siendo probo y cumpliendo de un modo honrado sus obligaciones. Pero sería sumamente imprudente querer extender esto sin más al pueblo. Para el mantenimiento del orden parece más bien necesario que el pueblo siga siendo creyente. Es en lo que insiste del modo más enérgico Necker, el hombre en quien ponía entonces su confianza toda la burguesía, y que daba con ello expresión a una manera de pensar compartida por muchos burgueses previsores y conscientes de su responsabilidad social.

"Ni siquiera en las organizaciones sociales mejor ordenadas es posible evitar que los unos gocen sin trabajo ni pena de todas las cosas gratas de la vida y que los otros, que son mucho más numerosos, se vean obligados a buscar con el sudor de su rostro el más mezquino pasar y la más mísera remuneración."[415] Pero ¿qué hacer contra ésto? "¿Osará alguien afirmar que si las diferencias en la distribución de la riqueza constituyen un obstáculo para el desarrollo de una moral política, habría que trabajar por destruir estas diferencias?" "¿Cómo llevar a cabo semejante propósito? ¿Cómo figurarse posible restablecer las condiciones primitivas en que aún eran desconocidas tales desigualdades, en una época en que ha aumentado considerablemente la desigualdad de los medios y en un tiempo en que toda superioridad social y de poder está asegurada por la fuerza inquebrantable de ejércitos disciplinados?"[416]

Pero si es así ¿cómo seguir pensando que quepa arreglárselas en la sociedad moderna sin ayuda de la religión? "Todas las con-

diciones que existían primitivamente en la sociedad moderna se han alterado de raíz por obra del continuado abuso de la fuerza y de la autoridad, y así se ha levantado con el tiempo un edificio que es artificial en un grado tan alto y en que las desarmonías se han hecho tan grandes, que se necesita más que nunca la idea de un Dios para unificar esta confusa acumulación de elementos dispares de toda índole." En los pueblos que están en trance de formación puede ser distinto. "Pero en nuestros viejos estados de Europa, en que el aumento de la riqueza acrecienta constantemente las diferencias de fortuna y la distancia recíproca de las clases, en nuestras colectividades políticas existentes hace ya tanto tiempo, en que vivimos apretados unos contra otros y en que siempre están entremezclados el brillo y la miseria, es menester una moral robustecida por la religión para mantener enfrenados a estos numerosos espectadores de tantos bienes provocadores de envidia, que tienen constantemente ante los ojos y a la menor distancia lo que llaman felicidad, sin poder no obstante aspirar jamás a ella."[417]

No cabe, pues, negar que la religión es útil para la conservación del orden social establecido. La propiedad está mucho más segura bajo el amparo de la religión que bajo el de una moral laica emancipada. Cuando Dios promulgó sus leyes sobre el monte Sinaí sólo necesitó decir: no robarás, y basta este breve mandamiento en unión con la idea de este Dios, la cual impone respeto, y es llamada a nuestra memoria por todo lo que contemplamos en la naturaleza, y enseñada al espíritu humano por todos los seres y cosas; en cambio, si un representante de la filosofía política dice: no robarás, necesita añadir para dar fundamento a este precepto una serie de consideraciones sobre las leyes de la propiedad, sobre la desigualdad de las clases, sobre los variados elementos de la estructura social..."[418]

Justo por ello es menester no quitarles la fe a las clases desposeídas, a fin de que no atenten contra la propiedad de las restantes Cuanto mayor sea su miseria, tanto más será menester cuidar de no despojar a la religión de su poder sobre las almas. "Cuanto más sumido esté el pueblo en la miseria y la aflicción a consecuencia de los elevados impuestos, tanto mayor es también la necesidad de darle una educación religiosa".[419]

Los representantes de la emancipada clase burguesa reconocen el valor social de la religión. Pero la influencia religiosa representa exclusivamente un expediente para hacer que no se sientan demasiado infortunios sociales que no pueden aliviarse de otra manera, y para impedir a los hombres que padecen bajo su peso el rebelarse contra el orden social existente. Es lo que puso ya de manifiesto Rivarol contra Necker. "Soy de parecer que si la religión se muestra necesaria para el pueblo, es mucho menos porque con ella se le pueda hacer feliz que para enseñarle a soportar su miseria. Pues son las grandes diferencias de fortuna la causa de que se recurra a la religión como un expediente. Una vez que se ha hecho este mundo insoportable a los hombres, no queda nada sino prometerles otro." [420] Evidentemente, escribe en otro pasaje, "si es verdad que mi criado no me asesina en la espesura del bosque simplemente porque tiene miedo al diablo, no seré yo quien trate de quitarle estos temores que mantienen enfrenada su ruda alma, como tampoco le quitaría el temor a la horca: ya que no puedo hacer de él un hombre honrado, hago de él un hombre piadoso".[421]

Tales discusiones son importantes aquí en cuanto que nos dan a conocer los límites de las conquistas burguesas en el terreno moral desde el punto de vista social. El burgués encontró sus formas de vida, su moral, que está en estrecha relación con las condiciones de la vida burguesa y sólo en ésta puede llegar a tener vigencia en pleno sentido. Poco importa que también él considere estas condiciones y estas formas de vida como algo "natural", absoluto en cierto sentido; que él vea en su tipo social al verdadero hombre. Ello no altera para nada el hecho del condicionamiento social histórico de sus ideas, que resalta justamente con especial claridad cuando él no se pierde en meras discusiones abstractas sobre el hombre en general, sino que toma en consideración efectiva las condiciones sociales dadas. El hombre puro y simple se convierte en el burgués, en el representante de una clase especial, que sabe trazar los límites entre él y los que pertenecen a las otras capas de la población.

Pero esto no amengua de modo alguno la importancia de los nuevos valores y formas de la visión burguesa del mundo y de la vida. Justo porque el tipo burgués de vida no representa, debido a

su condicionamiento económico y social, un hombre abstracto como el que se pudiera encontrar en un catecismo moral, justo porque el hombre "honrado", el *honnête homme* tal como lo concibe la burguesía, no significa el hombre puro y simple, sino precisamente *este* hombre, puede el burgués oponer al hombre antiguo, como lo concebía la iglesia, el nuevo hombre.

Este hombre existe. Ha probado su derecho a la existencia: no con argumentos, sino con la acción. Ha aportado una prueba como sólo puede aportarla la vida misma: la prueba de que de la nueva manera puede organizarse una nueva vida. Antaño se decía que los hombres no pueden encontrar la felicidad aquí abajo. El cree haber probado lo contrario, y todo parecía indicar que aún le estaban abiertas insospechadas posibilidades de perfeccionar su obra.

"Por todas partes se oía el ruido del cincel, el ruido del martillo —se lee en una descripción de París de los años 1770 y tantos—, la noche misma no bastaba al celo de los que edifican las magníficas casas. En las calles se ven por todas partes gentes que cepillan la madera y sierran el mármol. Un piso se alza sobre otro piso, como si se quisiera erigir una muralla contra la muerte." [422] Esto escribía un fiel católico a quien resultaba extraña toda aquella actividad, y que no podía comprender que los hombres desplegasen semejante agitación, puesto que aquí abajo no tiene el hombre su patria y sólo un breve espacio de tiempo le separa de la muerte. Pero el burgués no se preocupó de semejantes objeciones. Siguió persiguiendo sus fines, a pesar de la oposición de los representantes de la visión del mundo y de la vida de la iglesia, que sin duda querían realzarlo como el modesto y satisfecho representante de la clase media, pero que no le dejaban esperanza alguna de poder ser nunca más de lo que era. Si los grandes de la Tierra por un lado y los pobres por otro podían encontrar una interpretación de su vida en las doctrinas sociales de la iglesia, ya no es así para el burgués, al menos a partir de un cierto momento. El burgués es un hijo de este mundo. Sólo en una concepción autónoma del mundo y de la vida podía hallar una interpretación y justificación de su destino.

Aquí está asimismo la profunda raíz de la incredulidad moderna. El desarrollo entero de la vida burguesa se produce sabre la base de una progresiva eliminación de factores tradicionales que no podían

menos de oponérsele. Cabe decir en este sentido que la incredulidad del burgués pertenece a los fundamentos mismos de su tipo social. ¿Cómo va a serle aún posible al burgués dócil a su destino creer en leyendas y en milagros, cuando todas sus tendencias se dirigen a excluir de su vida todo lo irracional? ¿O cómo iba aún a reconocer una Providencia divina y a vivir convencido de que la voluntad de Dios dirige todas las cosas y cada una de ellas, cuando justamente la confianza en sus propias fuerzas y el señorío sobre el futuro pertenecen a las condiciones básicas de su éxito? Pero la incompatibilidad de la actitud burguesa ante la vida con la posición religiosa sale a luz reiteradamente ante todo cuando se trata de la valoración de la vida misma. Todo impulsa al burgués dedicado a la actividad económica a afirmar el más acá en su exclusividad y a convertirlo en algo de valor positivo. Pero esto no podía ponerse en consonancia con una fe que exige del hombre tener constantemente presente el mundo invisible y no perder nunca el anhelo de él.

En los conflictos que resultaron de la heterogeneidad de ambas visiones del mundo y de la vida se discutieron entre ambos adversarios todos los puntos esenciales de la nueva forma de vida. Se tiene la impresión de asistir a un largo debate siempre prolongado, en que se miden entre sí el burgués y el ministro de la iglesia. En ningún país encontraron su expresión las diferencias entre la nueva y la vieja idea del mundo con la misma claridad y plenitud que en Francia. Aquí se puede seguir detalladamente en buena medida cómo se forma una nueva visión del mundo y de la vida en oposición a las ideas y los sentimientos tradicionales, cómo surge un nuevo tipo de hombre que defiende su derecho histórico a la existencia en constante pugna con los adversarios, y que, finalmente, desarrollando una nueva conciencia del valor y desplegando formas de vida ajustadas a sus exigencias sociales y económicas, se hace valer a sí mismo y trasforma la sociedad según los principios que le son propios.

APENDICES